الطبعة الثانية



مشيخة الأزهر الشريف
هيئة كبار العلماء
من روائع التراث الإسلامي
سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة
رقم: (30)

اللمع

في الرد على أهل الزيغ والبدع

تأليف

الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري
(المتوفى سنة: ٣٢٤ هـ)

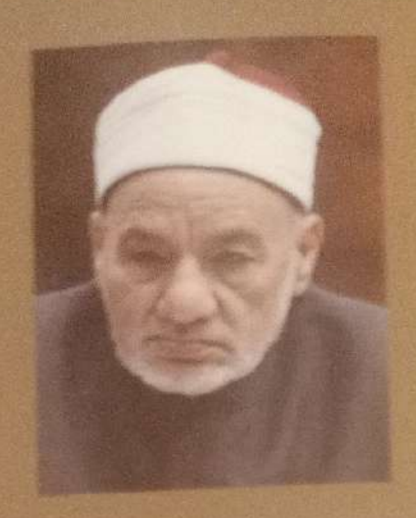
وعلى هامشه

حاشية الحسن على لمع أبي الحسن



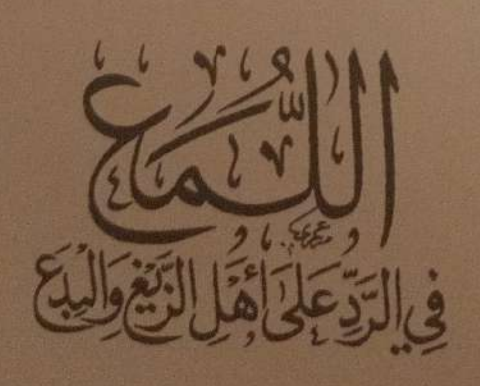
تقديم
أحمد الطيب
شيخ الأزهر الشريف
رئيس مجلس حكماء المسلمين

تحقيق وتحشية
حسن الشافعي
عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر
الأستاذ بجامعة القاهرة، كلية دار العلوم
رئيس اتحاد المجامع اللغوية العربية



أ.د. حسن الشافعي

- وُلِدَ في ٢٨ رجب عام: ١٣٤٩هـ/ ١٩ ديسمبر: ١٩٣٠م
- والده الشيخ محمود عبد اللطيف، مُعلِّم من خريجي الأزهر.
- بعد حفظ القرآن الكريم، والدراسات الأولية، التحق بالأزهر عام ١٩٤٤م.
- تأخر في التخرج لظروف خارجية، ولكنه نال -بعدُ- الشهادة العالية من كلية أصول الدين بمرتبة الشرف، وحصل على الليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة بمرتبة الشرف، وذلك عام ١٩٦٣م.
- عُيِّنَ مُعيدًا بقسم الفلسفة الإسلامية بدار العلوم سنة ١٩٦٣م.
- عُيِّنَ مُدرِّسًا مُساعِدًا بعد حصوله على الماجستير بدار العلوم سنة ١٩٨٦م.
- سافر في بعثة دراسية لمدة عام واحد امتدت -على نفقته الشخصية- لأربع سنوات وأربعة أشهر، حصل في نهايتها على الدكتوراه من جامعة لندن.
- عاد فور حصوله على الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن عام ١٩٧٧م، ليُعيَّن مُدرِّسًا بقسم الفلسفة، بجامعة القاهرة، كلية دار العلوم.
- أُعير عام ١٩٨١م إلى الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، باكستان، عمل خلالها نائبًا لرئيس الجامعة.
- عاد ١٩٨٩م، ليُعيَّن وكيلًا لدار العلوم حتى عام: ١٩٩٢م.
- اختير عضوًا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة عام: ١٩٩٤م.
- أُحيل إلى العمل أستاذًا غير متفرغ عام: ١٩٩٦م.
- اختاره مجلس أمناء الجامعة الإسلامية -بالإجماع- رئيسًا لها، فتولاها حتى: ٢٠٠٤م.
- يُدرِّس منذ ذلك التاريخ -بالجامع الأزهر الشريف- علوم العقيدة الإسلامية للراغبين.
- عمل متطوعًا كبيرًا لمستشاري شيخ الأزهر، من: ٢٠١٠م حتى: ٢٠١٣م.
- اختير عضوًا بهيئة كبار العلماء عام: ٢٠١٢م.
- اختير رئيسًا لمجمع اللغة العربية بالقاهرة عام: ٢٠١٢م حتى عام: ٢٠٢٠م، ورئيسًا لاتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية، وما يزال قائمًا بهذه المهمة حتى الآن.
- له العديد من الكتب، والأبحاث، والترجمات، والمشاركات في الثقافة العربية والإسلامية وتنوير الشأن الفكري العام.


اللمع
في الرد على أهل الزيغ والبدع

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مشيخة الأزهر الشريف
هيئة كبار العلماء
من روائع التراث الإسلامي
سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة
رقم: (30)



اللُّمَع

في الرد على أهل الزيغ والبدع

تأليف

الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري
(المتوفى سنة: ٣٢٤ هـ)

وعلى هامشه

حاشية الحسن على لمع أبي الحسن

تقديم
أحمد الطيب
شيخ الأزهر الشريف
رئيس مجلس حكماء المسلمين

تحقيق وتحشية
حسن الشافعي
عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر
الأستاذ بجامعة القاهرة - كلية دار العلوم
رئيس اتحاد المجامع اللغوية العربية



الإمارات العربية المتحدة
ص.ب ٧٦٩٥٦٤ أبوظبي
هاتف: 777 73 30 2 971+
فاكس: 054 12 44 2 971+
البريد الإلكتروني: info@muslim-elders.com
الموقع الإلكتروني: www@muslim-elders.com

فِهرست الهيئة المصرية العامة
لدار الكُتُب والوثائق القومية
الأشعرى، أبوالحسن على بن إسماعيل
اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع
ط -2 لمجلس حكماء المسلمين،
1443هـ/ 2022م.
ص ؛ 15 × 24 سم.
عدد الصفحات: 378

1 - علم الكلام والعقيدة
2 -الفلسفة الإسلامية
3 - الفكر الإسلامي
4 - العنوان

الترقيم الدولي: 978-977-816-211-0

الطبعة الثانية لمجلس حكماء المسلمين
1443هـ/ 2022م.

صورة الغلاف الخارجي:
منظرٌ للجامع الأزهر الشريف
بريشة المستشرق الفرنسي بريس دافين
Prisse d'Avennes, (1807 - 1879).

تصميم الغلاف: Media Pictures Adv.
وائل حسن - هاتف: 1113354001 20+
البريد الإلكتروني: wael.hasan86@gmail.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والتنسيق: ناصر محمد علي

مكتب إحياء التراث الإسلامي
بمشيخة الأزهر الشريف

الفهرس الإجمالي للكتاب

تقديم

فضيلة الإمام الأكبر

أحمد الطيب

شيخ الأزهر الشريف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.. وبعد/

فقد سألني الأخ الكبير، والعالِمُ الجليل، فضيلة الشيخ الدكتور حسن الشافعي - أن أكتب بِضعَ كلماتٍ، أُقدِّم بها تحقيقَه العلميَّ لكتاب «اللُّمَع»، لإمام أهل السُّنَّة والجماعة: الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه وأرضاه..

وبَداءةً، ترددَّتُ قبل أن أستجيب لرغبة الصديق العزيز؛ وذلك لمعرفتي القديمةِ به وبتكوينه العلمي الأصيل، وتمكُّنِه من تراث المسلمين تذوُّقًا ومعرفةً، وهضمًا لقضاياه ومسائله، وتحقيقًا لبعض نصوصِه في «دقيق الكلام»، وفي الفلسفة والتصوف الإسلامي، وقد كانت له رحلة دراسية إلى جامعات أوروبا، تحصَّل في نهايتها على شهادة الدكتوراه، وكان -على ما بلغني- موضعَ احترامِ أساتذته الأوربيِّين الذين أشرفوا على رسالته؛ لِما لَمَسُوه من عمق معرفته

بالتراث، وبما تضطرب به ثقافتنا المعاصرة من صراع عَقديٍّ وفكري، أثَّر على حياة المسلمين في الشرق الأوسط تأثيرًا بالغَ السُّوء. والقومُ - هناك- من عاداتهم الحسنةِ أنهم يقدِّرون العلمَ والعلماءَ، حتى وإن اخْتلَفُوا معهم..

وقد لا يعلم كثيرٌ من أصحاب «الشيخ حسن الشافعي» وأصدقائه أن سيادته من بيت عِلمٍ ودِينٍ، مشهورٍ في إقليمه، وأنه بعد حصوله على الثانوية الأزهرية (عام ١٩٥٣م) التحق بكلية «أصول الدين» وكلية «دار العلوم» معًا في وقت واحد، وظل يتدرَّج في هاتين الكليتين بتفوق متواصل، إلى أن تخرَّج فيهما في وقتٍ واحد، وكان ترتيبُه الأوَّلَ على دفعته في أصول الدِّين والثاني في دار العلوم، وهذا أمرٌ نادر الحدوث؛ لصعوبته في حدِّ ذاته، ثم لصعوبة ضبط أيامِ الامتحانات، كيف يكون الأمرُ لو تطابقَت مواعيدُ الامتحان في يومٍ واحدٍ ووقتٍ واحدٍ؟! ونحن نسمع عن كثيرين تخرَّجوا في أكثرَ من كلية، ولم نَعجَب كثيرًا لصبرهم على تحصيل العلم، فهؤلاء درسوا على سبيل التعاقُبِ، وكان التحاقُهم بالكلية الثانية، بعد انتهاءِ دراستِهم في الكلية الأولى وتخرُّجِهم فيها. أمَّا أن يدرُسَ طالب في كُليَّتَين معًا، ويتخرَّجَ فيهما في وقتٍ واحدٍ معًا، وأن يأتيَ ترتيبُه في مقدمة الفائزين فيهما معًا؛ فهذا أمرٌ قد لا نعرفه لغير هذا الأستاذ الجليل.

وإني لأرجو من حديثي هذا ألَّا أكون من «المدَّاحين»، الذين يُزْجُون المدحَ والثناء بحقٍّ وبغير حقٍّ، كيف! وأنا أحفظ عن ظَهر

قلبِ قولَه ﷺ، في التحذير من المبالغة في «المدح»: «**إذا رأيتُمُ المدَّاحِينَ؛ فاحثُوا في وجوهِهم التُّرابَ**»(١)، ولكن قلتُ ما قلت- ويعلم اللَّه!- عن شيخنا الدكتور حسن الشافعي؛ امتثالًا لقولِه تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾ [الأعراف: ٨٥]، وقولِه: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣]، وشتَّان ما بين مادحٍ يَمتهِنُ «الإطراء» تكسُّبًا وتزلُّفًا، وبين كلمة «حق» يقولها صَدِيقٌ في حق صديقٍ آخَرَ، لقي الكثيرَ من العَنَت، ومن العَبَث بالقيم، التي كانت مَدارَ التربية والتأديبِ، في مجتمعاتنا إلى عهدٍ قريب.

وخلاصةُ القولِ -عندي- أن للشيخ «حسن الشافعي» من اسمه نصيبَ الأسدِ، فاسمُه الأوَّلُ يُشيرُ إلى حُسن الخُلق، واسمُه الثاني يشير إلى عمق العلم، وأصالةِ التكوينِ، ومَنعةِ الأبطالِ في وجه السَّاخرين، من أصولنا وتراثِنا وقِيَمِنا العُليا.

الأمرُ الثاني الذي حملني على التردُّد، في تقدِمة هذا التحقيقِ العلميِّ، لِأقدِّمَ نصٍّ من نصوص المذهبِ الأشعريِّ: ما أعلَمُه من عمق تراثِ الإمام الأشعريِّ وسَعَتِه، وكثرةِ تصانيفِه وتآليفِه، وتعدُّدِ مجالاتها وتوزُّعِها على كل موضوعاتِ العلوم والمعارفِ، السائدة في عصره، وبخاصةٍ: علم الكلام [= علم العقيدة] الذي حَظِيَ، على يديه، بما يشبِهُ ثورةَ تصحيحٍ لكل الاضطرابات، التي كان يُعاني منها

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٣٠٠٢)، من حديث المِقداد بن الأسود رضي الله عنه.

الفكرُ الإسلامي في ذلك الوقتِ، وبخاصةٍ في علوم العقيدة: أصولًا وفروعًا، والتي كادت أن تنحرفَ بالعقل الإسلاميِّ انحرافًا خطيرًا، وبعيدًا عما قرَّره القرآنُ الكريمُ، والسُّنَّةُ النبوية، وسلفُ الأُمَّةِ، في العقيدة والشريعة وعَلاقةِ الإنسانِ بالله وبالعالم، سواءٌ على يد المعتزلةِ أو يد غُلاة النَّصِّيِّين.

ومَن يقرأ كتاب «مجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، أو يستعرض فِهرِسَ مسائِله، التي كان للإمام في كل مسألة منها موقفٌ نقديٌّ دقيقٌ - يدرك إحاطةَ هذا الإمام بمعارفِ عصرِه وعلومِه، وتقييمها والحكم لها أو عليها، في ضوء خلفيةٍ علميةٍ ثابتةٍ يمكن تلخيصُها في كلمة واحدة، هي: «ما كان عليه رسولُ الله ﷺ وصحابتُه وسلفُ الأُمَّة». ولعل هذا ما يفسِّر لنا رفضَ كثيرين من أئمَّة «الكلامِ» أن يُقال عن «الإمام الأشعري»: إنَّه بعد أن تحرَّرَ من رِبْقة المعتزلةِ، طالَعَ الناسَ بمذهبٍ جديدٍ في العقائد. والصحيحُ: أنه طالَعَهم بعَرضٍ جديدٍ لعقائد السَّلف، وبمنهجٍ جديدٍ أيضًا كشَفَ فيه عن الاتساق الكامل، في الواقع ونفس الأمر بين النقل والعقل، والذي عجز عن كشفه هؤلاء الذين أشرنا إليهم من غُلاة النَّصِّيِّين مِمَّن ثَقُل عليهم النظرُ العقليُّ، والمعتزلةِ وسائرِ الفِرَقِ الأخرى.

يقول الإمامُ تاج الدين السُّبكيُّ: اعلم أنَّ الأشعريَّ «لم يُبدِع رأيًا ولم يُنشئ مذهبًا، وإنما هو مقرِّرٌ لمذاهبِ السَّلفِ، مُناضِلٌ عما كانت عليه صحابةُ رسولِ اللهِ ﷺ، فالانتسابُ إليه باعتبار أنه تَمَسَّك

به وأقام الحُجَجَ والبراهينَ عليه؛ فصار المقتدِي به السالكُ سبيلَه في الدلائل يسمَّى أشعريًّا»[١].

وإذا كان لي من إشارةٍ خاطفةٍ تلفت النَّظرَ، أو تُسَوِّغُ إعادةَ نشرِ كتاب «اللُّمع»، بهذا التحقيقِ الدقيقِ، وبالمقدمة الضافيةِ، والملاحق النادرة التي أتحفَنا بها المُحقِّقُ- فهي أن هذا المذهبَ هو أحوجُ ما يحتاج المسلمون معرفتَه اليوم؛ للخروج من هذه الفتنةِ الملعونةِ التي انزلَق إليها المسلمون وهم لا يشعرون، وأعني بها: فتنةَ «التكفير» الذي هو بَريدُ الدِّماءِ واستحلالِ الأموالِ والأعراضِ، ولا يوجد مذهبٌ من المذاهب العقديةِ، التي نزلَت إلى واقع الأمة وتحرَّكَت على أرضها، سَلِمَ من الإقدام على تكفير المسلمين، غيرُ مذهبِ الإمامِ الأشعريِّ الذي أحيا به ما كان عليه رسولُ اللَّه ﷺ.

وهذه «مسألةٌ» تنبَّه إليها قُدماء الأئمَّة، ونبَّهوا إليها بعد أن عانَوا ما عانَوا من فتنة المعتزلةِ، وفتنةِ الحنابلة، وفتنةِ الخوارج، وفتنةِ تَسْيِيسِ التشيُّعِ: وأرجو ألَّا أكونَ مُبالغًا لو قلت: إنه بعينه ما تُعانيه الأمَّةُ الإسلامية اليومَ، وتدفع ثَمَنَه غاليًا من دِمائِها وأشلائِها، وتفرُّقِها، وفَقرِها، وشتاتِها. وذلك بعدما أُحكمَت معاركُ التصدي للمذهب الأشعري ومحاصرتِه والإساءةِ إليه، وقد لا يعلم القارئُ الكريمُ أن الإحصاءاتِ الحديثةَ تقول: إن أهل السُّنَّة يمثِّلون ما يقرُبُ من ٩٠٪ من مجموع المسلمين في العالَم، منهم ما لا يقل عن ٩٠٪

---

(١) «طبقات الشافعية»: ٣/ ٣٦٥ (بتصرف يسير).

يمثِّلون المذهبَ الأشعريَّ، الذي يفتح أبوابَ الإسلام- على مصاريعها- أمام أيِّ مسلمٍ ينطق بالشهادتين ويصلِّي إلى الكعبة، ليس ذلك فقط، بل يعصِمُ دمَه ومالَه وعِرضَه، ولا يبيحُ إهدارَ أيٍّ من هذه الحُرمات، إلَّا إذا انتُهكَت حدودُ اللهِ المنصوصةُ عليها نصًّا قطعيَّ الثبوتِ والدلالةِ، لا يَقبلُ التأويلَ ولا الاحتمالَ بوجهٍ من الوجوه.

وكما قُلنا عن هذا المذهبِ مِن قبلُ: إنه ليس مذهبًا محدَثًا جديدًا، بل حركةُ إحياءٍ وعودةٍ، لِمَا كانَ عليه النبيُّ ﷺ، ولِما تركَ عليه المسلمين- فإن «السَّند» الذي عاد إليه الأشعريُّ، وأحياه، واستمسك به: هو ما ورد في صحيح الإمام البخاريِّ من قوله ﷺ: **«مَن صَلَّى صَلَاتَنَا واسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَذلكَ المُسْلِمُ الَّذي له ذِمَّةُ اللهِ وذِمَّةُ رَسولِهِ، فلا تُخْفِرُوا اللَّهَ في ذِمَّتِهِ»**(١)، وللقارئ أن يصطحبَ هذا الحديثَ «الشريف» الذي يُقرُّه أهلُ السُّنَّةِ قاطبةً، ويطوفَ به على حَلَبات المذاهبِ المتصارِعةِ اليومَ، لِيَكتشِفَ أن «المذهب الأشعري» هو المذهبُ الوحيد الذي لا يُكفِّرُ أحدًا من أهلِ القِبلة، وأن الأشعري حين حضرَته الوفاةُ قال لأحد تلاميذِه في بغداد: **«اشهَد عليَّ أني لا أُكفِّرُ أحدًا من أهل هذه القِبلة؛ لأنَّ الكلَّ يشيرون إلى «معبود» واحدٍ، وإنما هذا كلُّه اختلافُ العبارات»**(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»: (٣٩١) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) ابن عساكر: «تبيين كذب المفتري»: ١٤٩.

ولعل فيما قدَّمتُ ما يُبرِّرُ إعادةَ تحقيقِ كتاب «اللُّمع» للإمام الأشعري، وهو باكورةٌ مباركةٌ سوف تتلوها -بمشيئة اللهِ تعالى وحَوْلِه وطَوْلِه- سلسلةٌ من عيون أمَّهاتِ هذا المذهبِ: متونًا، وشروحًا، وحواشيَ، وتعليقاتٍ، ومنها كثيرٌ من المؤلَّفات التي قام الشيخُ الجليل المُحقِّقُ بشرحها، في حلقات العلم بأروقة الأزهر الشريف، مثل: «اللُّمَع»، و«المَواقف» و«تقريب المَرام»، و«شرح العقائد النَّسَفِيَّة»، وغيرها من المصادر، وغيرِها من المراجع التي لا يعرِفُ قدرَها إلَّا مَن كابَدَ صعوبتَها، وصبر على صُحبتها، وأدرك قيمتَها، وعميقَ أثرِها في صمود هذه الأمَّةِ رغم استضعافِها، ورغم الضَّرباتِ الموجِعةِ التي تُكالُ إليها من أعدائها، سواءٌ من خارجها أو من داخلها.

وحُرِّرَ في مضيفة الأزهر الشريف بالقاهرة:

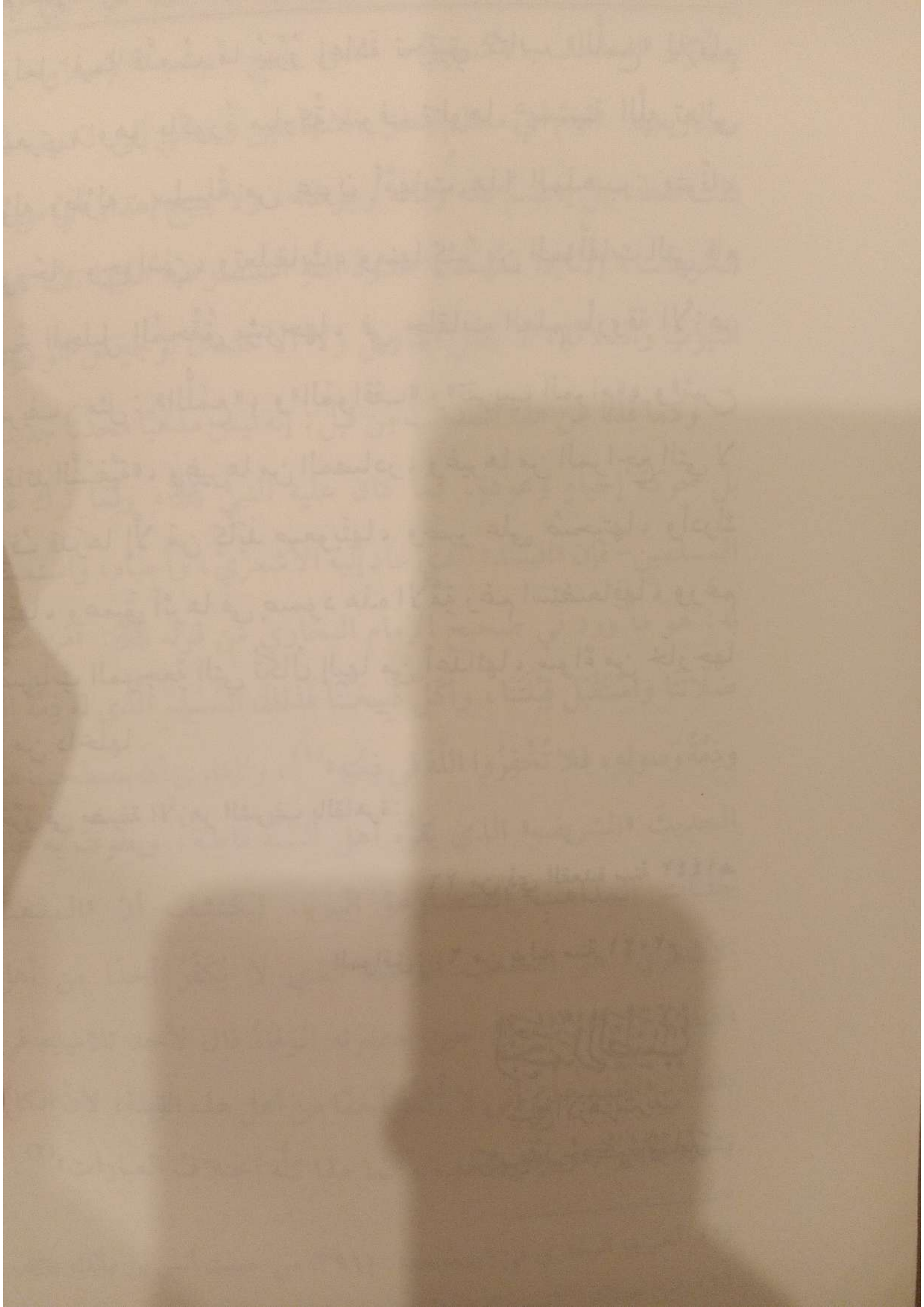
٢٦ من ذي القعدة سنة ١٤٤٢هـ

الموافق: ٦ من يوليه سنة ٢٠٢١م

أحمد الطيب

شيخ الأزهر الشريف

رئيس مجلس حكماء المسلمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

(المؤلف - والكتاب)

«الحمدُ للَّه ذي الجود والثناءِ، والمجدِ والسَّناءِ، والعزِّ والكبرياءِ. أحمدُه على سوابغِ النَّعماءِ، وجزيلِ العطاءِ. وأشهدُ أن لا إله إلا اللهُ وحدَه، لا شريك له؛ عدةً لِلِّقاءِ. وأشهد أن محمدًا عبده ورسولُه، خاتمُ الأنبياء[1]».

أ- أبو الحسن في الدراسات المعاصرة:

أما بعد: فقد كان ظهورُ الشيخِ أبي الحسن عليِّ بنِ إسماعيلَ الأشعريِّ (٣٢٤هـ) -رضيَ اللَّهُ عنه- فاتحةَ عهدٍ جديد في تاريخِ علمِ الكلامِ، والثقافةِ الإسلامية بوجهٍ عامٍّ؛ إذ قدَّمَ الرجلُ الذي هيَّأَ اللَّه له تكوينًا علميًّا رصينًا، وشخصيةً فكريةً جذَّابةً، وقدرةً فائقةً على التأليفِ والنظر، والدعوةِ والجِدال الحسن، وإلمامًا جيِّدًا بمقالاتِ سائرِ الطوائفِ والفِرَقِ: من متكلمينَ وفلاسفةٍ، ومحدِّثين وفقهاء،

---

(١) خطبة المؤلف، في مفتتح كتاب «اللمع». انظرها في ص ١٠٥ فيما يأتي.

وصُوفيةٍ وعُرفاء، وغيرِهم، فَقدَّمَ -رحمه الله: «الصِّياغةَ العلمية المتكامِلَة»، لعقائدِ «أهل السنة والجماعة»، ومواقفهمُ الفكريةِ، مدعومةً بأدلةِ العقلِ والنقل، بعد أن كانت -في غالبِ الأمرِ- شذراتٍ وفتاوى، أو مقالاتٍ مجردةً عن الاستدلال والاحتجاج العقليِّ، اعتمادًا على النصوص الدينية، إلهيةً كانت أو نبويَّةً، كما كان الحال في القرون الفاضلةِ، من الصحابةِ والتابعين وتابعيهم - رضوانُ اللَّهِ عليهم أجمعين.

فلما تغيَّرت الأحوالُ، وظهرتِ المذاهبُ والفرقُ: من المتَشَيِّعَةِ، والمعتزلة، والمجسِّمة، والكرَّامية، والمُعطِّلة، والخوارجُ مِنْ قَبلِ هؤلاءِ جميعًا، وراجَتْ البدعُ وتبلبلت الأفكار.. ومال بعضُ خلفاءِ بني العباس إلى بعضِ هذه الأفكارِ، بل حاولَ إكراهَ الناس على اعتناقها. وتحرَّكَ أهلُ المِلَلِ الأخرى يُرَوِّجُونَ لمقالاتهم، وتُرجمتِ الفلسفة الإغريقية، والمذاهبُ الشرقية، لمَّا حدث هذا كله، مَسَّتِ الحاجةُ إلى عَرْضٍ جديدٍ للعقيدة الصحيحة، المستمدَّةِ من الكتابِ والسُّنَّةِ، وما أجمع عليه «أهل السنة والجماعة»، والردِّ على بدعِ المخالفين، وانحرافاتِ الزائغين؛ عملًا بقول النبي -صلى اللَّه عليه وسلم- عن علماءِ أمتِه: «يَرِثُ هذا العِلمَ، من كلِّ خَلَفٍ (أي جيل) عُدُولُه، يَنْفُون عنه تأويلَ الجاهِلينَ، وانتحالَ المُبطِلين، وتحريفَ الغَالينَ»[١].

(١) رواه البيهقي في سننه [(١٠/ ٢٠٩)، حديث رقم: ٢١٤٣٩)].

ومن ثَمَّ كان ظهور أبي الحسن الأشعري، في مطلع القرن الرابع الهجريِّ، بأعماله العلميَّة، وأسئلته ومجادلاته، ورسائله ورحلاته؛ نصرًا لدين اللَّه عز وجل، وحمايةً للأمة من تلك الأحوال الحَرِجَةِ، التي عدَّها أحدُ مؤرِّخي الفكرِ الإسلامي السابقين -وهو الإمامُ أبو بكر ابن العربي، الفقيهُ المالكيُّ الأندلسيُّ الإشبيليُّ- إحدَى «القواصمِ»، في كتابه الشهير «العواصم من القواصمِ»[1]، لولا ظهور أبي الحسن؛ إذ يقول: «ولم يتعرض لحماية الدين إلا آحادٌ، اختارهم اللَّه له، ونَصَّبَهُم للذبِّ عنه، فأولُهم أبو الحسن الأشعري. . . وتواتر بعده الأصحاب في الأعقاب على الأعقاب؛ فحفظ اللَّه دينه على من أراد هدايته، فلم يبقَ وجه من البيان إلا أوضحوه. . . وانتَدَبَ إلى كتاب اللَّه فشرحه، في خمسمِئَةِ مجلد، وسماه بـ (المُخْتَزَنَ)، فمنه أخذ الناسُ كُتُبَهُم. .»[2].

هذا، وقد وافقه في أقواله ومنهجِه، في الجُملةِ، وانتصارِه لمواقفِ أهلِ السنةِ والجماعة الاعتقادية، المعتمدةِ على الكتاب والسنة، مع الاستدلالِ العقلي والنظرِ الفكري، والردِّ على المخالفينَ -سواءٌ كانوا عقليين غلاةً، أو نصِّيين متشددين- بمنهج جامعٍ متكامل، وروح وسطيةٍ سديدة، دون لقاءٍ مباشر، أو تواصُلٍ شخصيٍّ، ومع اختلافِ الأحوالِ، فيما وراء النهر، عنها في البصرةِ وبغدادَ؛ مِمَّا يقطَعُ أنها حاجةُ العصر، ومطلبُ الفكر في زمنهما؛ نقُولُ: وافقَهُ الإمام أبو منصورٍ الماتريديُّ، [٣٣٣هـ]، الذي وافق

---

(١) انظره بتحقيق د. عمار الطالبي، طبعة دار التراث، القاهرة.
(٢) السابق، ص٧١ - ٧٢.

أبا الحسن -كما قلنا- في المواقف والآراء، والمنهج، والاستدلال. حتى إنه مع تأليفه كتابَ «التوحيد»، ألف أيضًا في «التفسير» كتابَهُ الشهيرَ «تأويلات أهل السنة»، وكلاهما طُبِعَ محقَّقًا في العقود الأخيرة بإستانبول. وكلُّ أولئك يتزامنُ مع الجهود المماثلة للإمام الطحاوي [٣٢١هـ] في مصر، وقد يأتي في هذا السياق أيضًا أعمال ابن أبي زيد القيرواني، في الجناح الغرْبيِّ مِن العالم العربي، ومن قبله سَحنون[1] -رحمهم اللَّه جميعًا.

وقيَّض اللَّه -سبحانه- برحمته، وغَيْرته على دينه وحكمته، من أذكياء الأمة وصُلَحائها، وأهلِ العلم والفكر فيها، مَن ناصرُوا مذهبَهما، وواصلوا جهودهما، في نصرة الدين، وحمايةِ أصولِه في كل جيل، حتى خفتت أصوات المبتدعين: من غلاة العقليين؛ كالجهمية، والمعتزلة، ومقلديهم، وانكشفت فضائح الباطنية، وتمويهاتُ غلاة التشيع ومتابعيهم، واجتمعت كلمة الأمة بما لا يقل عن ٩٠٪ (= تسعين بالمائة) -من جماهير المسلمين- على هذا الموقف الوسطيِّ السديد، لأبي الحسن، وأبي منصور، والطحاوي، وابن أبي زيد وسُحنون -رحمهم اللَّه تعالى.

وظهرت المؤلفاتُ والكتبُ، والدواوينُ والمصنفاتُ، موجزةً ومبسوطة، وسَجَّلَت أخبارُ الرجال والطبقات، والإجازات والروايات، هذه الجهود الفكرية، وخاصة في المجالين الأساسيين: أصول الدين والعقيدة، وأصول الفقه والأحكامِ

(١) هكذا ينطقها الفقهاء بفتح السين، وإن كان «الأدباء» يؤثرون ضمَّها. انظر: القاضي عياض «التنبيهات المُستَنبطَة» ١/ ١٥.

العملية، حتى كان العصر الحديث، واهتمَّت الجامعات والمراكزُ العلمية، في العالم الإسلامي وخارجِه، بإحياء التراث الفكريّ، ونشر عيونِ المؤلفات، والفحص عن نوادرها ودقائقها، وعُنِيَ أتباعُ كل مذهب بنصرة أقواله، وإبراز رجاله، وتنظيم الهيئات والمراكز البحثية، والأجهزة النشريَّةِ، ورصْدِ الميزانيات السخية، وكان نصيب أهل السنة والجماعة، من هذه الجهود الحثيثة، أقلَّ نصيب، حتى كادتْ كِفةُ الميزان أن تميلَ لأهل الزَّيغ والتضليل، وكفةُ الحق أنَّ تَشِيل، لولا رحمة اللَّه -عز وجل- وجهودُ المخلصين من العلماء، والمراكز العلمية السُّنِّية: كالأزهرِ في مصر، والقاسميةِ في دَيُوبَنْدَ، والزيتونة في تونس، والقرويين في فاس، وغيرها. وتحرر الكثير من البلاد الإسلاميَّة من النزعة الماديةِ والإلحاديَّة، التي جلبتها القُوى الأجنبية[١].

وفي منتصف القرن الماضي الميلادي، ومنذ بداية القرن الخامسَ عشرَ الهجري، بدأت الجهود -في الأوساط الأشعرية والماتريدية- تزدهر:

١- فظهر كتاب «التَّوحيد» لأبي منصور، على يد أحد الباحثينَ المصريين، ثم أُعيد تحقيقه ونشره، بعناية أكبرَ وإمكانات أوفر -كما سلفت الإشارة- في إستانبول، التي نشرت أيضًا النصَّ المحقق لكتابه

---

(١) انظر لكاتب هذه السطور: «في فكرنا الحديث والمعاصر»، ط١ القاهرة ١٤٣٧هـ، ص ١٦ - ٢٦.

الأساسيِّ الآخر «تأويلات أهل السنة» في تفسير القرآن الكريم.

٢- وكان الأزهر الشريف -على مدى الأجيال المتعاقبة- موئلًا لتراث «أهل السنة» في مجالي الفقه والعقيدة، أشعريًّا كان أو ماتريديًّا -وقد أخذت هذه الجهود الأزهرية تتَّجه- إلى جانب التدريس، للنصوصِ والحواشي- إلى البحوث والمناهج المعاصرة، في تحقيقِ التراثِ وإحيائِه، وخاصةً تراثَ الإمام الأشعري وجهودَه.

وكان من أبرزها قيامُ أحد العلماءِ الأزهريين - وهو شيخنا الدكتور حمودة غرابة، الأستاذ بكلية أصول الدين بالقاهرة، في مطلع الثلث الأخير من القرنِ الرابعَ عشرَ الهجريِّ - بتحقيق كتاب «اللمع في الرد على أهل الزَّيغ والبدع»، وهو النص الذي نعيد اليوم تحقيقه، بإمكانات أوفر وعناية أكثر - إن شاء اللَّه، وقدم له -رحمه اللَّه- بمقدمة ضافية نفيسة، عن أبي الحسنِ وشخصيتِه، وفكرِه ومنهجِه، واعتدالِه ووسطيته. وحاول استنقاذَه من النزعة الوهَّابية، التي تختزِلُهُ في كتاب «الإبانة عن أصولِ الديانة»، دون غيره من أعمالِه الكثيرةِ الباذِخة.

وطُبع هذا العملُ -الذي أُجْرِيَ أصلًا مع نظير له لأحد المستشرقين الأمريكيين، وهو الأب مكارثي، الذي درَسَ ودرَّسَ بالمملكة المتحدة- بمصر عام ١٩٥٥م، ثم أُعيدَ طبعه أكثر من مرة[1]. أما العملُ الآخرُ، للأب مكارثي، فيعتبر امتدادًا لجهد قيم قام به في بيروت،

---

(١) كانت الأولى التي ذكرناها عن مطبعة مصر عام ١٩٥٥م، ثم أُعيدَ طبعها عام ١٩٩٣، بالمكتبة الأزهرية للتراث، وفي ٢٠١٠م بمكتبة الخانجي، بالقاهرة.

عام ١٩٥٣ أيضًا، بعنوان "The Theology Of Al Ash'ari"، وهو دراسةٌ مستفيضةٌ عن أبي الحسن مع ترجمة لبعض نصوصه. ولكنَّ نشرتَهُ لكتاب «اللمعِ» -في بيروت- تضمَّنتْ بعضَ القراءات غير الموفقة للنَّصِّ، ووجهاتِ نظر ناقشها الدكتور غرابة تفصيلًا، ثم جاءت بعد ذلك الدكتورة فوقية حسين محمود، الأستاذة بجامعة عين شمس سابقًا، لتناصر -رحمها اللَّه- آراءَ هذا المستشرق في عملٍ مستفيض لها، عن الأشعري وكتابه «الإبانة»، تاليًا لعملها الأساسي -في المملكة المتحدة أيضًا- عن الإمام الجويني (٤٧٨هـ) -رحم اللَّه الجميع[١].

٣- ومن أبرز هذه الأعمال والجهود الحثيثة الحديثة: المؤتمرُ الدوليُّ الذي عقده الأزهرُ الشريف بالقاهرة، في مطلع العَقدِ الرابع من القرن الخامسَ عشرَ (الثاني من القرن الحادي والعشرين الميلادي) عن أبي الحسن وشخصيته، ومنهجه ومذهبه، وأعماله ومؤلفاته، ونُشِرَت بحوث المؤتمر في أربعة مجلدات كبار، وأسهم المشاركون من المستشرقين والعرب ببحوث كثيرة، ومنهم شيخ الأزهر وإمامه الأكبر الدكتور أحمد الطيب، الذي أصدر -حفظه اللَّه- عن الشيخ حتى الآن بحوثًا أربعة[٢]، وما نفد معين القول

---

(١) انظر: «فوقية حسين: «الإبانة عن أصول الديانة» لأبي الحسن الأشعري، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م- المقدمة.

(٢) انظر: «أحمد الطيب: نظرات في فكر الإمام الأشعري، ط القاهرة، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

أو ضاق مجالُ النظر، أو قلَّت دواعي الاهتمام، بل أقام الأزهر مركزًا متخصصًا أسماه: «مركز بحوث الإمام أبي الحسن الأشعري».

٤- وكان من أهمِّ المعطياتِ التي أسفر عنها البحث المعاصر: أنْ قامَ المستشرقُ الفرنسيُّ «دانيال جيماريه» بتحقيق النص الحاسم، في بيان فكرِ الإمام الأشعري ودورِهِ، وإمامته المُستَحقَّةِ للمذهب المنسوب إليه، وهو كتاب «مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري[1]» الذي ألَّفه الأستاذ أبو بكر ابنُ فُورَك (٤٠٦هـ) أحدُ أعلام الجيل الثاني، من تلاميذ أبي الحسن، وزميلُ الباقلاني (٤٠٣هـ) والإسفرايينيِّ الكبير (٤١٨هـ)، معتمدًا على أكثرَ من ثلاثين مؤلَّفًا للإمام الأشعري، أكثرُها مفقودٌ الآن.

وفي هذا العمل الذي نُشِرَ في بيروت عام ١٩٨٧م - يبدو الإمام أبو الحسن فارهًا عاليَ الهامةِ، مُؤَسِّسًا لكل النظريات التي كَتَبَ فيها أتباعه من بعده، على نحو من التفصيل أو الإجمال، أو التحرير والتنقيح. فنَسَخَ هذا العملُ نظرياتِ بعض المستشرقين والعرب[2]، أن الباقلاني أو غيره هو الواضع لبنية المذهب وأفكاره، وأن النسبة

---

(١) انظر: دانيال جيماريه (محقق): «مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري»، دار المشرق ببيروت، ١٩٨٧م.

(٢) انظر: مقدمة المحققين الكبيرين الخضيري وأبي ريدة، لكتاب الباقلاني «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بالقاهرة، عام ١٩٤٧م، والدكتور حمودة غرابة: اللمع - المقدمة، مرجع سابق.

لأبي الحسن إنَّما هي لأجل تقواه ومركز قبيلته وأسرته[1]، وأن موقفَه الكلاميَّ الحقيقي إنَّما يتمثل حصرًا في كتاب «الإبانة عن أصول الديانة».

اللهمَّ إلا إذا قلنا بأن المعاصرين، من أصحاب هذه التأويلات والدعاوى، أعرف بالشيخ من تلاميذه المباشرين، الذين علَّمُوا الباقلانيَّ وابنَ فُوركٍ، ومن عشرات الكتب التي كتبها، وفُقِدَ أكثرُها، ولكنهم قرأوها حينذاك، ونقلوا لنا أفكارها، ولم يتح لنا ولأصحاب هذه التأويلات والدعاوى الاطلاع عليها لفقدها الآن، وندرتها من قديم. وهذا ما قرَّره كاتب هذه السطور في بحثه، بالمؤتمر المذكور[2]. وسيتأكَّد لدى القارئ المتأمل لما سبق، ولما سيلي من عناصر هذه «المقدمة»، حقيقةُ الأمر في هذه الادعاءات - بإذن الله.

ب- شخصية أبي الحسن الأشعري:

ربما كان من المناسب، في ختام هذا المدخل التمهيدي - وقبل أن نتعرَّض لجوانب تفصيلية، من سيرة شيخنا ومسيرته ودورِهِ، وخصائصِ كتابِهِ «اللمع» - أن نُقدِّم صورة عامة لملامح شخصيته، التي تتميز بالبساطة، والاعتدال، والورع، وحسن المعاشرة،

---

(١) انظر: حسن الشافعي: «قراءة جديدة في إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري، نهاية إشكالية فكرية» ضمن أعمال مؤتمر الإمام أبي الحسن الأشعري، إمام أهل السنة والجماعة، ط١، القاهرة ٢٠١٤م، ٢/ ١٧٧.

(٢) السابق.

والتبسط مع التلاميذ والأصحاب، مقرونة بشواهد سريعةٍ لكل سمة من هذه السمات، فيما يلي:

ولد شيخُنا عليُّ بن إسماعيلَ بنِ أبي بشرٍ إسحاقَ بنِ سالم بن إسماعيلَ ابنِ عبد اللَّه بنِ موسىٰ بن بلالِ بن أبي بُرْدَةَ بنِ أبي موسىٰ الأشعريّ، صاحبِ رسولِ اللَّه -صلى اللَّه عليه وسلم- في البصرة عام (٢٦٠هـ)، وعاش بها أكثر سِنِي حياتِه، ثم انتقل إلى بغداد، وأقام بها حتى لقي ربَّهُ، في قرابة الخامسةِ والستينَ من العمر. ولَقِيَ الكثيرين من الشيوخ في عاصمتي الثقافة الإسلامية حينذاك، وقرأ للكثيرين، وسمع عنهم وإن لم يلقهم، وتأثر بهم؛ فله شيوخ مباشرون، وشيوخ غير مباشرين.

كما يلاحظ أنه عن طريق هؤلاء الشيوخ بنَوعيْهِم، وعن طريق القراءة والدراسة والسماع أيضًا، تيسَّر له الإلمام بتيارات الفكر الإسلامي المتنوعة، وسائرِ الاتجاهات والمذاهب، في مختلف حقول المعرفة الذائعة في عصره، وإن اختصَّ بعلم الكلام والدراسات العقلية، كما تدل مؤلفاته[1]، وإنتاجُه العلمي الغزير.

أما سمات شخصيته التي تميز بها، فهي:

١- الإنصاف والموضوعية:

وأقوى شاهد على هذا المَلْمح مقدمته الرائعة لكتابه «مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين»؛ إذ يقول[2]: «ورأيتُ الناسَ في

(١) انظر: فقرة المؤلفات. ص ٥٤ وما بعدها من هذه المقدمة.

(٢) مقالات الإسلاميين، تصحيح: هلموت ريتر، فيسبادن، ألمانيا، ط ٣، ص ١.

حكاية ما يحْكون من ذِكْرِ المقالات، ويصَنفون في النحَلِ والديانات: من بينِ مقصِّر فيما يحكيه، وغالِطٍ فيما يذكره من قول مخالِفيه، ومن بين متعمدٍ للكذب في الحكاية؛ إرادةَ التَّشنيع على مَن يخالفه. ومن بين تارك للتَّقصِّي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفينَ. ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجةَ تلزمهم به. وليس هذا سبيلَ الرَّبانيين، ولا سبيلَ الفُطَناءِ المُمَيَّزين؛ فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرْحَهُ من أمرِ المَقالاتِ».

٢- الزهد وبساطة العيش:

ذكروا أنه كان يعيش على رَيْعِ وَقْفٍ أهلي؛ لأحد أجداده، وهو بلال ابن أبي بُردةَ، آخرِ الآباء الستة، بين إمامنا وبين أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه- وكانت نفقتُه في السَّبْعَةِ سبعةَ عشرَ درهمًا. وروى ابنُ عساكر بسنده عنه قال: «سمعتُ أبا عمران موسىٰ بنَ أحمد ابنِ عليٍّ الفقيه، قال: سمعت أبي يقول: «خدمْتُ الإمامَ أبا الحسنِ بالبصرةِ سنينَ، وعاشرتُه ببغدادَ إلى أن توفي -رحمه الله- فلم أجد أورع منه، ولا أغضَّ طرْفًا، ولم أر شيخًا أكثر حياءً منه في أمور الدنيا، ولا أنشطَ منه في أمور الآخرة»[1]. وقال الذهبي - وهو ليس من أتباع الشيخ أو أنصاره، فلشهادتِه قيمتُها: «وكان قانعًا متعَفِّفًا»[2].

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، عُنِيَ بنشره: حسام الدين القدسي، مطبعة التوفيق، دمشق، ط١، ١٣٤٧، ص ١٤١

(٢) الذهبي: العبر في خَبرِ من غبر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، الكويت، ٢/ ٢٠٩.

٣- الاعتدال والوسطية:

روى الشيخ زاهرٌ السَّرْخَسِيُّ قال: ماتَ أبو الحسن الأشعريُّ - رحمه اللَّه- ورأسُهُ في حِجري. . .» ثم قال: «دعاني فأتيته فقال: «اشهدْ عليَّ أنّي لا أُكَفِّر أحدًا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات»[1].

٤- الدعابة والمزحُ مع تلاميذه، والتبسُّطُ معهم:

فالشيوخ يختلفون في سمتهم ومعاملتهم للأصحاب، روى محمد بن إسحاق النَّديم عنه: «وكان فيه دعابة، ومزح كثير. .»[2].

٥- ربانيته وتصوفه:

قالوا: «وكان الشيخ سيدًا -رضي اللَّه عنه- في التصوفِ واعتبارِ القلوب، كما هو سيد في علم الكلام وأصناف العلوم»[3]، وقد يتصل بتصوفه وحالِه الروحية إيثاره العزوبة، فلم يعرف له ولد ولا زوجة، كحال كثيرين من خواصِّ العلماء، وتقلُّله من الدنيا، واكتفاؤه بدراهم معدودات من رَيْعِ وقفٍ لأجداده. ومما يؤكد ذلك أن أقربَ تلاميذِهِ إليه عُرِفوا، مثله، بالزهدِ والتقلُّلِ من الدنيا، والنشاط في الذكر والعبادة[4].

---

(١) تبيين كذب المفتري، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) الفهرست: ٢/ ٦٤٨.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية، ط دار هجر، ٣/ ٣٥١.

(٤) انظر ابن عساكر: تبيين كذب المفتري (مرجع سابق، ص١٤٨ وما بعدها).

٦- دأبُه ومثابرتُه على العمل:

تأليفًا، ومناظرة، وتدريسًا، وإملاءً، وتراسلًا مع أهم الأمصار الإسلامية في وقته، على نحوٍ يعجَبُ الإنسانُ: كيف تيسّر له كلُّ ذلك، في حياةٍ لم تطل نسبيًا؟! ولكنها المثابرة والصبر على العمل، والاحتسابُ الذي يولِّد الحماسة المتواصلة، بالإضافة إلى تَوَفُّرِهِ لعمله هذا، دون الانشغال بزوجة أو ولد، أو وظيفةٍ رسمية، وبُعدِه عن الشئون السياسية، إلا الكتابةَ النظرية عن «الإمامة»، ومؤلفاتِهِ الأصوليةَ التي قد تُلِمُّ بهذه الشئون، ولكن على نحو تنظيري أيضًا، لا ينخرط في نشاط عملي، قد يشغل صاحبه، بطبيعة الحال، عن الإنتاج العلمي. ويَروِي تلميذُهُ، ابنُ خفيفٍ الشيرازيُّ، المعروفُ «بالشيخ الكبير»، قصةَ لقائه الأول بشيخه أبي الحسن بالبصرة، بأسلوب عاطفي جميل[1]، يبرز نشاطَ الشيخِ المتواصلَ في شرح مذهبه، وفي المجادلة الدائبة مع خصومه[2].

إنها شخصية مثيرة، لا يطغى فيها جانب على آخر، ولعل ما تيسر للشيخ من صلات وعلاقات، وخاصة مع شيوخه الذين أخذ عنهم، وتأثر بهم، هو الذي أنضج ملكاتِه، وصَقَل مواهبَه، وصاغ أسلوبَ نشاطه وفكره، وهم رجال كُثر، سنكتفي هنا بالتعرض لأقربهم إليه،

---

(١) الديلمي: سيرة الشيخ الكبير، بترجمة: أ. د/ إبراهيم الدسوقي شتا، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، الأولى، ١٣٩٧هـ. وانظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري (مرجع سابق)، ص٩٤ - ٩٦.

(٢) مقدمة سيرة الشيخ الكبير، وانظر الملحق الأول من ملاحق كتابنا هذا.

وأكثرهم تأثيرًا فيه، فيما يلي:

ج- شيوخ أبي الحسن:

١- الشيخ زكريا بن يحيى الساجيُّ، محدِّث البصرة:

كان شيخنا سُنِّي النشأة: فهو قد وُلِدَ في بيت سني، لأبٍ صالح متصلٍ بعلماءِ الحديثِ الشريف، ولذا أوصى بولَدِه - عندما أحسَّ بقربِ أجله - شيخَ محدثي البصرة، الشيخَ زكريا بنَ يحيى الساجيُّ (٣٠٧هـ)، فكان تحت رعايته، وقد سمع منه أبو الحسن، وروى عنه -بالسند المتصل- بعض الأحاديث، واستمدَّ عناصر ثقافته الأولى، وقد وصفه الذهبي -في سير أعلام النبلاء- فقال: «كان من أئمة الحديث، أخذ منه أبو الحسن الأشعري مقالةَ السلَفِ، في الصِّفاتِ، واعتمد عليها أبو الحسن في عدة تآليف»[١].

٢- الجبائيُّ الأب، محمدُ بنُ عبدِ الوهاب البصريُّ المعتزليُّ:

نشأ شيخنا -إلى العاشرة تقريبًا- في بيئة سنيةٍ محافظة، وتشرَّب ثقافتها، ويبدو أن ما قيل عن زواج والدته بالشيخ محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٣٠٣هـ)، شيخِ المعتزلة بالبصرة، ولسانِهم الأول، نَقلَه إلى بيئةٍ أخرى يغلب عليها الاتجاهُ العقلي الاعتزالي، فاعتنق مذهبَ القوم، وبرز في الدفاع عنه، وناب عن شيخِهِ الجبائيِّ في المناظرات والمواجهات الكبرى، ولا مراء في أن الجبائيَّ -أيًا كان سبب التقائه به- هو أستاذُهُ

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٤/ ١٩٧-١٩٨.

الأولُ في علمِ الكلام، ولكن ذلك لم يمْحُ مواريثَه السنيةَ الأولى، التي زكَّاها اتصاله -المباشر وغير المباشر، بعد نضجه- بشيوخ السنة: من محدثين وصوفية وفقهاء ومتكلمين؛ كابن كلَّاب، والقلانِسي، والمحاسبي، وأبي القاسم الجنيد، وفقهاء الحنفية والشافعية والمالكية، حتى عدَّه البعض مالكيًّا، وهو شافعي -كما أكَّد ابن عساكر في «التبيين»، والسبكي في الطبقات[١]- ولم يكن الرجل بعيدًا عن دوائر الحنابلة وأهل الحديث، وقد نسب نفسه -عند عودته إلى أهل السنة- إلى الإمامِ أحمدَ باعتباره زعيمَ أهل السنة في عصره، في كتاب «الإبانة» وغيره. كما ألمَّ بمقالات «الإسلاميين» جميعًا، من الفرق الإسلامية، والديانات والملل الأخرى، والمقالات الفلسفية المشائية وغيرها، وعرَض ذلك كله بأمانة وموضوعية، في كتابه «مقالات الإسلاميين»، فقد استوعب هذه الروافد المتنوعة، التي تبدو أنها لم تتيسر لمعاصِرَيْه وشريكَيْه، في نصرة عقيدة أهل السنة والجماعة، بهذا التنوع والشمول، وهما أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ) فيما وراء النهر، وأبو جعفر الطحاوي (٣٢١هـ) بمصر، كما ذكرنا آنفًا.

وفي السياق نفسه -وإن تأخرتْ نصفَ قرن- تأتي جهودُ ابن أبي زيد القيرواني، في الجناح الغربي من العالم العربي[٢]، ومن قبله الإمامُ سَحنون. -رضي الله عن الجميع.

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص ١١٥، ١٢٤. السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ٣٥٤.

(٢) انظر: أسامة شفيع (مترجم): المرجع في تاريخ علم الكلام، ط١، القاهرة، ١/ ٤١٤ - ٤١٥.

ولا يمكن التهوين من دور الجبائي في التكوين الفكري لأبي الحسن، برغم ما أَلَّفه، بعد تركه الاعتزال، نقضًا على مؤلفات شيخه السابق، وكذا الجبائي الأصغر أبو هاشم (٣٢١هـ) زميله، وصاحبه في التلمذة لهذا الشيخ، وهو الجبائي الابن الذي بقي على الاعتزال طولَ عمره، والذي انفرد بفرقة «البَهْشَمِيَةِ» فيما بعد.

وقد تطرق مؤرخو الإمام، وخصوصًا الذهبي والسبكي، على ما بينهما من خلاف، إلى شخصية الجبائي العلمية، وتأثيره في أبي الحسن، وما كان بينهما أول الأمر من ثقة متبادلة، حتى كان ينيب تلميذَه، الذي برع في الجدل، عنه في المواقف الدقيقة. ولا شك أن هذا -رغم اختلاف الوجهة فيما بعد- قد أنضج شخصية أبي الحسن.

أما الشيخ زكريا الساجي فقد كان تأثيره أيام النشأة، ولذا ظل مختزنًا في عقل الشيخ، حتى انتفض أخيرًا في الفترة «البرزخية»، التي تحول فيها الرجل عن الاعتزال إلى الفكر السُّنِّي، وهي ليست بالتأكيد مجرد أسبوعين، وإنما هو صراع امتدَّ -حسب طبائع الأمور- فترة ليست بالقصيرة، حتى انتهى فيها إلى إعلان موقفه، وعودته إلى رحاب أهل السنة والجماعة، مُنتصفَ العَقْدِ الأخير من القرن الثالث الهجريّ، بالبصرة - واللَّه أعلم.

٣- المَرْوزي، الفقيه الأصوليُّ المتكلم:

ويعدُّ في شيوخه أيضًا: «المروزيُّ» أبو إسحاق إبراهيمُ بنُ أحمدَ (٣٤٠ هـ)، وقد أخذ منه الشيخ الفقه الشافعي، وقد ذكر بعض المغاربة أن الأشعريَّ كان مالكيًّا، ويبدو أنه التباس مع الباقلاني

المشهور «بالأشعريِّ المالكي»، وكان يوصف في عصره «بالشيخ الأشعري»، وكان مالكيًا، فخلَطَ صاحب هذا القول بين الرجلين. والسبكيُّ ينفي كونه مالكيًا، وهو ما أكَّده من قبل ابن فورك (٤٠٦هـ) والإسفراييني (٤١٨هـ) أيضًا[١]، وهما من أخص تلاميذ تلامذته. وقد ذكروا، عن بعض الأثبات، أن المروزيَّ كان أقرب إلى الصَّديقِ منه إلى الأستاذ؛ ولذا كان يجلس في حلقة الشيخ ويتلقَّى عنه علمَ الكلام، وكان الشيخ يأخذ عنه الفقه، ويجلسُ في حلقته في «جامع المنصور»[٢]. وقد تلقى أبو الحسن الفقه الشافعيَّ عن القَفَّال الشاشي (٣٦٥هـ) أيضًا[٣]، ولا مُشَاحَّة، فللشيخ عناية بالفقه وأصوله، ومن الطبيعي أن يأخذ عن أكثرَ من واحد من معاصريه[٤]. وقد لاحظ ابنُ فُورَك، في «المجرد»، أن الشيخ كان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه مذهب الشافعي في كتاب «الرسالة في أحكام القرآن»[٥].

---

(١) انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٥٤، وانظر بدوي: مذاهب الإسلاميين ص ٤٩١.

(٢) ابن الصلاح: طبقات الفقهاء الشافعية ٢/ ٦٠٤.

(٣) وللرجلين (المروزي والقفال) سجل في تاريخ المذهب الشافعي، بارزٌ ومذكور، وقد تعرض الشيخ الأمير في حاشيته على «جوهرة اللَّقَاني» لمسألة المذهب الفقهي للشيخ، ص ٦٩.

(٤) انظر: ابن عساكر: «تبيين كذب المفتري» ص٩٤، وما بعدها.

(٥) انظر: ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن... ص ١٩٣.

د- تلاميذ أبي الحسن:

هذا، وللتلاميذ دورهم، في تحفيز شيوخهم، بحسن التلقي والمناقشة، وفي حفظ مذاهبهم ونشرها من بعدهم، وقد حظي أبو الحسن بطائفة كبيرة من خيرة التلاميذ، ذكر منهم ابن عساكر تسعةَ عشرَ رجلًا، وقسمهم خمسَ طبقات، وعَيَّن التاج السبكيُّ أربعةً منهم كأخص التلاميذ، نوافقه منهم، علَىٰ: (ابن مجاهد البصري، وأبي الحسن الباهليُّ، ونضيف إليهما ابنَ خفيفٍ الشيرازيَّ)؛ فهم -في رأينا- أخصُّ تلاميذه به، ومعهم أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبريّ، لشهرته بذلك في البصرة، وخصوصًا بالنسبة إلى الفترة البغدادية من حياة الشيخ[١]. كما ألحقنا بهم أيضًا رجلًا خامسًا، وهو الذي مات الشيخ في بيته في بغداد، أبو علي زاهر بن أحمد السَّرْخَسِيُّ (٣٨٩هـ)، ولا شك أنه ذو صلة حميمة بالشيخ، وقد روى لنا عنه أخبارًا، أهمها وصفه لمشهد الوفاة -رحم اللَّه الجميع- وما نطق به الشيخ، وهو يجود بِنفْسه: «اشهد عليَّ أنني لا أكفر أحدًا من أهل هذه القبلة»[٢].

---

(١) انظر: ابن فورك: مجرد المقالات، ص ٤٤، ٨٤، وانظر أيضًا: ابن خلكان: «وفيات الأعيان» ١/ ٢٦، ٢٧.

(٢) انظر: ابن عساكر: «تبيين كذب المفتري» (مرجع سابق) ص ١٤٨ - ١٤٩. وانظر: أيضًا ص ١٢٨، حيث ينقل ابن عساكر عن ابن فورك أن السرخسي كان يصحب الشيخ بعد انتقاله إلى بغداد.

١- أولهم: أبو عبد الله ابنُ مجاهدٍ البصريُّ، المُقرئ المتكلم [ت قبل ٣٧٠هـ]، شيخ الباقلاني:

وهو -كما يقول الخطيب البغدادي: محمد بن أحمد بنِ محمدِ ابن يعقوب بنِ مجاهد، أبو عبد الله، الطائيُّ، المتكلمُ، صاحبُ أبي الحسنِ الأشعري، وهو من أهل البصرةِ، ثم سكن بغدادَ. وعليه دَرَسَ القاضي أبو بكر محمدُ بن الطيِّبِ الباقلانيُّ الكلامَ. وله كتبٌ حسانٌ في الأصول، وأثنى على علمه ومتانة تدينه، فقال: «ذكر لنا غير واحد من شيوخنا عنه أنه كان ثخينَ السِّترِ، حسنَ التدينِ، جميلَ الطريقةِ، وكان أبو بكرٍ البرقانيُّ يثني عليه ثناءً حسنًا، وقد أدركه ببغداد -فيما أحسب- والله أعلم»[١].

وقد أورده ابن عساكر في مقدمة تلاميذ أبي الحسن المباشرين، وأبرزَ أحوالَه الروحيةَ والصوفية، بجانب مكانته العلمية، كما أبرز أن الباقلانيَّ - وهو بدوره المقدَّمُ بين رجال الجيل الثاني - قد تخرج به، وكان يُلِحُّ على شيخِهِ ابنِ مجاهدٍ، بالمجاهرةِ في مناظرة القدرية، وغيرهم من أهل البدع، فقال له الإمام ابن مجاهد: «إذا شرح الله لك صدرك لذلك، فافعل»[٢]، وقد حقق التلميذُ أمل شيخه فيه، حتى لُقِّبَ

---

(١) الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد» ٢/ ٢٠٠. وقد نقلها ابن عساكر بنصها في: تبيين كذب المفتري ص ١٧٧.

(٢) أبو العباس المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٩٣٩م، ٣/ ٨٠.

في حياته بالشيخ الأشعريِّ، ونَسَبَ إليه بعضُ الباحثين المعاصرين -كما سلفت الإشارة- أنه هو الباني الحقيقيُّ للمذهب الأشعري، وقد عرفت -بحمد الله- حقيقة الأمر في ذلك.

وكان ابن مجاهد مالكيًّا، كما كان تلميذه الأول الذي اختص به -وهو القاضي أبو بكر الباقلاني- من كبار المالكية، المشهورين في تاريخ المذهب؛ وتلمذ للباقلاني عدد ممَّن اشتهروا بخدمة المذهبِ المَالِكيّ.

وقد ذكر القاضي عياض أن له (أي لابن مجاهد) كتابًا، في «الأصول»، على مذهب مالك. ورسالتَه المشهورةَ التي أرسلها إلى أهل «باب الأبواب»، وكتابَ «هداية المتبصر ومعونة المستبصر»، وتواليفَ أخرى[1]. وهذا يظهر مكانة الرجل الفقهية، بالإضافة إلى مكانته في «علم الكلام»، وتصدُّرِهِ جماعةَ التلاميذ للشيخ الإمام أبي الحسن -رحمه الله- وتدريسِهِ مذهبَهُ.

وقد روى الخطيبُ في «تاريخ بغداد» عنه البيتين الشَّائعين في مدح علم الكلام:

أيها المُغْتَدِي ليطلُبَ علمًا ... كلُّ عِلْمٍ عبدٌ لعلمِ الكلامِ

تطلب الفقهَ كي تُصَحِّحَ حُكْمًا ... ثمَّ أغفلتَ مُنزِلَ الأحكامِ[2]

---

(١) انظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك ٦/ ١٩٦.

(٢) انظر: الخطيب، تاريخ بغداد: ٢/ ٢٠٠.

وهذا النظم اللطيف يشي بالميول الأدبية لابن مجاهد -رحمه اللَّه- كما يبرز فكرة علمية وكلامية؛ هي أن «علم الكلام» هو «العلم الأعلى» في منظومة العلوم الإسلامية الشرعية، كما أن «الميتافيزيقا» هي «العلم الأعلى» في منظومة العلوم الفلسفية المشائيَّة. والمقصود بالعلم الأعلى هو ما يُبحث فيه عن المبادئ والقواعد التي تؤخذ مُسَلَّمةً فيما سواه، ومن ثَمَّ كانت مباحث الحكم والحاكِم (= منْزِلِ الأحكام)، من مباحث «الكلام» أصلًا، وتَرِدُ كمسلَّماتٍ مبدئية في علم: «أصول الفقه».

٢- وثانيهم: الشيخُ أبو الحسن الباهليُّ البصريُّ المتحَنِّفُ (٣٤٠هـ)

واشتهر أيضًا بأَنَّه المتكلمُ والأصوليُّ؛ فبالرغم من أن كلَّ تلاميذ أبي الحسن، كانوا مشتغلين -إلى جانب علم الكلام- بأصول الفقه، وبالمسلك الصوفي، فإنَّ الباهلي كان يغلبُ عليه هذا الجانب الروحي -فيما يبدو- أكثر من غيره، وقد أثرَّ في الكثيرين، وفي الإسفراييني الكبير -من رجال الطبقة الثانية من التلاميذ- بصفة خاصة.

وأورد ابن عساكر بسنده عن واحد -لم يعينه- من أهل العلم والتصوف، عن القاضي أبي بكر الباقلاني[1] قال: «كنت أنا، والأستاذُ أبو إسحاق الإسفراييني، والأستاذُ ابن فُورك معًا، في درسِ الشيخِ أبي الحسنِ الباهليِّ، تلميذِ الشيخ أبي الحسنِ الأشعَرِيِّ. وقال القاضِي أبو بكر: كانَ الشيخُ الباهليُّ يدرِّسُ لنا في كل جُمعةٍ مرةً واحدة. وكان منا في

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص ١٧٨.

حجابٍ، يُرخِي الستر بيننا وبينه، كي لا نراه، وكان من شدة اشتغاله باللَّه -تعالى- مثلَ والهٍ أو مجنونٍ... وكنا نسألُ عن سَبَب النقاب... فأجاب: إنكم ترون السوقةَ - وهم أهلُ الغفلةِ - فترونني بالعينِ التي ترونهم بها. قال: وكانت له أيضًا جارية تخدمُه، فكانَ حالُها أيضًا كحال غيرها معه..». ويُظْهِرُ الخبرُ تولُّهَ الباهلي، بالذكر والمحبة، إلى حد الجنون، بمعناه عند العاشقين، وقد ذكر ابن القيم في «الوابل الصيب من الكلِم الطيب» حديثًا يقول: «أكثروا ذكرَ اللَّهِ حتى يقولوا: مجنون»[1]. كما يُظْهِرُ الخبر زهدَه وعزُوبتَهُ، كشيخِه أبي الحسن -رحم اللَّه الجميع.

ومما يُظهر مكانة الباهلي بين أصحاب أبي الحسن المُقَربِين، ما رواه ابن عساكر -بالسند، أيضًا- عن الشيخ الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، قال: «كنت في جنب الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرةٍ في البحر، وسمعتُ الشيخ أبا الحسنِ الباهليَّ يقولُ: أنا في جنب الشيخ الأشعري كقطرة في البحر»[2]. وأشار ابنُ عساكر في الموضع

(١) انظر ابن القيم: «الوابل الصيب من الكلم الطيب»، ص: ٤١، ط دار الحديث. والحديث عند أحمد في «المسند»، وابن حبان في «الصحيح»، والطبراني في «الدعاء»، والحاكم في «المستدرك». وقد اختلف فيه بين الحسن والصحة. وانظر غنيمي هلال: «الحياة العاطفية» ط أولى، القاهرة، ص ١٢٠. والديلمي: «عطف الألف» حسن الشافعي وآخر (محققان) ط ١، هامش ص ١٣١ حيث ذكر كتاب النيسابوري «عقلاء المجانين»، تحقيق: وجيه فارس الكيلاني - انظره ص ١١٤.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص ١٧٨.

نفسه - إلى أن الباهلي ممن اشتهروا بكنيتهم، ولم يُعرف اسمُه.

هذا ولا تظننّ -أيها القارئ- أن الباهليّ مجردُ «درويش» متولّهٍ بالذكر والعبادة، فإنه -على تنسكه وتولُّهِهِ- كما حكى الباقلانيُّ، يشتغل «بعلم المنطق»، إلى جوار «علم الكلام»، حتى ليقول عنه الحافظُ الذهبيُّ -وهو من غير الأشاعرة بل من نُقَّادِهم: «أخذ عن الأشعريِّ علمَ المنطقِ، وسَمِعَ وتقدَّمَ، وكانَ مِنْ أذكياءِ العالَمِ، مع الدين والتعبد»[1]. وقال عنه ابن فُورَك - وهو زميلُ الإسفراييني في التلمذ للباهليّ: «ومِمَّنْ تخرج به -الضمير يرجع إلى الأشعري- وممَّن اختلفَ إليه، واستفاد منه: المعروف بأبي الحسن الباهلي، وكان إماميًا (أي شيعيًا اثنا عشريًا) رئيسًا مقدمًا، فانتقل من مذهبهم؛ بمناظرة جرت له مع الشيخ أبي الحسن الأشعري -رضي اللَّه عنه- ألزمه فيها الحجةَ، حتى بانَ له الخطأُ فيما كان عليه، من مذاهب الإمامية، فتركها، واختلف إليه، ونشر علمَه بالبصرةِ، واستفاد منه الخلقُ الكثيرون»[2]، وهذا خبر بالغ الأهمية لبيان إنصاف الباهليّ وتجرده للحق وحده؛ فلم يَحُل منصبُه ومكانتُه المذهبيَّة، بينه وبين اعتناق مذهبِ أهل السنة والجماعة، على طريقة الأشعري ومنهَجِهِ -رحمه اللَّه.

---

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام، ٢٦/ ٤٧٦.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص ١٢٧، ١٢٨.

ومما يُظهر أيضًا مكانة الباهليِّ في إشاعة المذهب الأشعريِّ، أنه نهاية سند العالمِ الأزهريِّ المالكيِّ الشهير، الأميرِ الكبير (١٢٣٢هـ)، في ثَبَته الأثير، بين المحدِّثين وغيرهم، يقول: «وأما الكلامُ فأروي فيه طريقةَ الأشعريِّ ومصنفاتِه، بسندِ شيخِ الإسلامِ زكريا، [أي الأنصاري]، وغيره، إلى الفخرِ الرازي، عن والده ضياءِ الدينِ، عن أبي القاسم سليمان بن ناصرٍ الأنصاري، عن إمامِ الحرمين، عن أبي القاسمِ الإسفراييني، عن الأستاذ أبي إسحاقَ الإسفراييني، عن أبي الحسن الباهلي البصري، عن أبي الحسن الأشعري»[1]؛ فالرجل فقيه، منطقي متكلم، مع التَّولُّهِ والورع والمحبة.

٣- وثالث التلاميذ هو: الشيخ محمد بن خفيف الشيرازي الصوفيُّ، المتكلِّم الأشعري (٣٧١هـ)

وقد سجَّلَ أحد تلامذة «ابن خفيف» سيرة أستاذه، بعنوان: «سيرة الشيخ الكبير» بالعربية، وهو أبو الحسن الديلمي -رحمه اللَّه- صاحب كتاب «عطفُ الألفِ المألوفِ على اللَّامِ المعطوف»، سجَّل التاريخَ الثابت في سياحات ابن خفيف، وهو سنة (٣٠٠هـ)، ففي هذا التاريخ كان في البصرة، في أثناءِ عودته من إحدى مراتِ حجِّهِ، ومكث حينًا يتابع دروس أبي الحسن الأشعري، في الحديثِ بالبصرة، وتصفه

(١) انظر ثبت الأمير (سد الأرب من علوم الإسناد والأدب)، بتحقيق الفاداني، ص ٢٢٨، ٢٢٩. انظر أيضًا: عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، المقدمة.

المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل: «ذلك الشيخ الذي بدأ معتزليًّا لفترة قليلة، ثم انفصل عن المعتزلة، وأبدى معتقداته الخاصة»[١].

وفي هذا الخصوص: نقل السبكي روايةَ ابن خفيفٍ، للقائه الأول بشيخه أبي الحسن، على وجهين، وتعد - على كل حال - وثيقة قيمة عن أقدم مجالس دروس الأشعري وحواراته بالبصرة.

هذا، وقد أورد «السبكي» أيضًا، في «طبقات الشافعية»، المقطوعةَ السجْعيَّةَ الجميلةَ، التي كتبها ابن خفيف -بأسلوب المقامات- معبِّرًا عن مشاعره حين اشتراكِه في مجلس درس الأشعري بالبصرة، لأولِ مرة[٢]، وتوجد هذه المقطوعة على نحو أكثر تفصيلًا في وصية ابن خفيف الصغيرة، في المخطوطة المحفوظة بمكتبة شهيد علي باشا (١٣٨٨)، من صفحة ١٢ إلى ٨٢.

وقد احتوى كتاب الديلمي المذكور تفاصيلَ عن «سيرةِ شيخِه، فضْلًا عن «سمات عقيدته»، وهي موافقة للأشعري تمامًا. ومما يدل على مكانة ابن خفيف الروحية ما رواه أبو الحسن الدَّيلمي، في كتابه «سيرة الشيخ الكبير»: «سمعتُ من أبي الحسن الباهليِّ ذات يوم، أنه

---

(١) انظر: د. الدسوقي شتا سيرة الشيخ الكبير، ترجم النص الفارسي الذي حققته أنا ماري شيمل وقدمت له بالتركية، ونشرته بمدينة إستانبول، وأوردت ذلك ص ١٦.

(٢) السابق ص ٤٢ من مقدمة السيرة، للأستاذة «شيمل». وانظر نص المقامة في السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى: ٣/ ١٥٩- ١٦٣، وقد نقلها هو وابن عساكر من «غاية المرام في علوم الكلام» للشيخ ضياء الدين عمر بن الحسين الرازي والد الإمام الفخر الرازي - والله أعلم.

وقع بيني وبين ابن خفيف عتابٌ، فسمعت في المنام هاتفًا يقول: أتُعاتِب رجلًا هو من أهلِ الدينِ واليقينِ»[١]!

وقائع اللقاء الأول بين ابن خفيف وأبي الحسن الأشعري:[٢]

رواية الديلمي: «كنتُ وعمر بن شلويه راكبيْنِ سفينة إلى البصرة، وكنا نتذاكر، فرأينا أبا الحسنِ الأشعري قد مرَّ بنا، ثم جاء في اليوم التالي، فقال: مررت عليكما بالأمس، وكنتما تتذاكران، وفهمت ألفاظكما، ولكنى لم أدرك لها معنى، وأريد الآن أن تكرِّرا عليّ هذه الألفاظَ. قال الشَّيخ[٣]: فيم كنا نتحدث؟ قال: في سؤال إبراهيم - عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾، وفي سؤال موسى - عليه السلام- ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ وأجاب الشيخُ: سؤالُ إبراهيم سؤالُ من هو في حال الشوقِ والوَجْدِ؛ فلا شك أن سؤاله كان تَعْريضًا، وسؤال موسى كان تَصرِيحًا، ألا ترى أن إبراهيم سأل بطريق الإشارة: ﴿كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾، أي يا إلهي: ليس لديّ شك في البعث والإحياء، وأنا مقر بسلطانك، ولكني أريد أن أعرف كيفيةَ الإحياء. ولما كان سؤال إبراهيم بطريق الإشارة؛ فقد أجاب

---

(١) انظر: الديلمي، سيرة الشيخ الكبير، ص ٢٤٠.

(٢) انظر القصة في الديلمي: سيرة الشيخ الكبير، ص ١٧٢-١٧٤، وقد وردت القصة أيضًا برواية أخرى في «سير أعلام النبلاء» للذهبي: ١٦/ ٣٤٤، ٣٤٥.

(٣) يريد الديلمي «بالشيخ»: شيخه ابن خفيف، في المواضع الأربعة.

الحق -تعالى- على سؤاله بوَفْقِهِ[١]، وقال له: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ﴾، أي: أن هذه علامةٌ على كيفيةِ الإحياءِ، حتى تعلمَ أنني قادرٌ على كل شيء. وآخرُ الآية: ﴿وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ إشارةٌ إلى هذه القدرة. وحينما استمع أبو الحسن إلى هذا الكلام، اعترفَ بفضلِ الشيخ، وقال: هذا كلام في غاية الجودة. فقال الشيخُ: أُرِيدُ أن أَستمع إلى كلامك أيضًا. فقال أبو الحسن: غدًا. قال الشيخ: وجاءَ في اليوم التالي، فَدَقَّ بابي وأخذني إلى داره، وجاء تلاميذه وتَحَلَّقوا حوله. قلت: سَلْهُم. قال: توجيه السؤال إليهم بدعة. قلت: لماذا [ألا] تناقشهم وتعلِّمهم؟ قال: إنهم يسألون إنكارًا، ويجادلون في الباطل، ولكن ما داموا قد سألوا فقد وجبت عليَّ إجابَتُهم، وحتى إذا لم يكن السؤال على جَادَّةِ الشرع. قال الشيخ: وقال أبو الحسن كلامًا طويلًا، ورأيته في غاية الإحكام». اهـ وقد أثبتنا النص كاملًا، لندرة نصوص هذه الفترة.

رواية الذهبي: «قال ابن باكَوَيْهِ: سمعتُ ابنَ خفيفٍ -وقد سأله قاسمٌ الإصطخريُّ عن الأشعريِّ- فقال: كنتُ مرَّةً بالبصرةِ جالسًا معَ عمرو بن عَلُّوَيْهِ[٢] على ساجةٍ فِي سفينةٍ، نتذاكرُ في شيءٍ، فإذا بأبي الحسنِ الأشعريِّ قد عَبَر، وسلَّم علينا، وجلس فقال: عَبَرْتُ عليكم أمسِ فِي الجَامعِ، فرأيتُكم تتكلَّمون في شيء، عرفتُ الألفاظ ولم أعرف

---

(١) انظر ما سيأتي في الرواية الأخرى: «.. فأجابه إشارةً، كما سألهُ إشارة. في الصفحة التالية قُرِئت كلمة «بوفْقِهِ» على نحو آخر، نظنه خاطئًا، ولعل الصواب ما أثبتنا.

(٢) قارن الاسم بما مَرَّ في رواية الديلمي. ولعل الذهبيَّ أدق، واللّٰه أعلم.

المغزَىٰ، فأُحِبُّ أن تعيدُوها عليَّ، قلتُ: وفي أي شيءٍ كنَّا؟ قال: في سؤالِ إبراهيم -عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [سورة البقرة: ٢٦٠]، وسؤال موسى -عليه السلامُ ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٣]. فقلتُ: نعم. قلنا: إن سؤالَ إبراهيم هو سؤالُ موسى، إلا أن سؤال إبراهيم سؤال متمكِّن، وسؤالَ موسى سؤالُ صاحبِ غَلَبَةٍ وهيجانٍ، فكان تصريحًا، وسؤالُ إبراهيمَ كان تعريضًا، وذلكَ أنه قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾، فأراه كيفيةَ المُحْيَىٰ، ولم يرِه كيفيةَ الإحياء؛ لأن الإحياءَ صفتُه تعالى، والمُحْيِيَ قدرتُه، فأجابه إشارةً كما سأله إشارةً، إلا أنه قال في الآخر ﴿وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فالعزيز المنيعُ. فقال أبو الحسنِ: هذا كلامٌ صحيحٌ»[1].

٤- ومِنَ التلاميذ أيضًا: أبو الحسن عبدُ العزيز بنُ محمد بن إسحاق الطبريُّ [ما بين ٣٦٠هـ - ٣٧٠هـ]، وبلدتُه أبو الحسن علي ابن مهدي الطبري:

وهما ممنْ تلقوا عن أبي الحسن الأشعري -أيضًا- عِلْمَه ومذْهبَه، واختلفا إليه وصَحِبَاه، فالطبريون كثيرون في الشام، وهم على مذهب «الأشعرية»، في الغالب.

وقد تَرْجَمَ «ابنُ عساكر» -في أخِصَّاء أصحاب أبي الحسن- للطبري عبد العزيز، فقال: «كان من أعيانِ أصحاب أبي الحسن، وممن تخرج

---

(١) انظر في آخر هذه المقدمة: نصّ «المقامة» التي كتبها ابن خفيف مُسجّلًا مشاعره، حول وقائع لقائه الأولِ بأبي الحسن الأشعري، في البصرة.

به، وخرج إلى الشام، ونشر بها مذهبَه، وكتب عن أبي جعفر محمد بن جَريرٍ الطَّبريِّ كتابه في التفسير، وسَمِعَه منه. ووقفت له قديمًا على تأليف في «الأصول»، يدلُّ على فضلٍ كثيرٍ وعلمٍ غزيرٍ، سماه: كتاب «رياضة المبتدي وبصيرة المستهدِي»، وسكن دمشقَ، ونشر بها مذهب أهل السنة. له تصانيفُ حسنةٌ منها: «رياضة المبتدي» في الرد على الملاحدة، ومن ضاهاهم من المبتدعة، وكتاب في «الرَّدِّ على جعفرِ بنِ حربٍ»، وهو من شيوخ المعتزلة، وفي نَقْضِ مسائله»[(١)].

٥- **ومنهم أيضًا: أبو علي زاهرُ بن أحمدَ السَّرخَسِيُّ [٢٩٣هـ - ٣٨٩هـ]**

ولا يمكن عند ذكر تلاميذ أبي الحسنِ، أن نغفل الرجل الذي مات أبو الحسن في داره، وحِجْرِه، وذكره «ابن عساكر» في أصحابه... قال -نقلًا عن الحاكم-: «زاهرُ بنُ أحمدَ بن محمد بنِ عيسى السَّرْخَسِيُّ، أبو عليٍّ، المقرئُ، الفقيهُ، المُحَدِّثُ، شيخ عصره بخراسان... وقد كان قرأ القرآنَ على أبي بكر بن مجاهد، وتَفَقَّهَ عند أبي إسحاقَ المَرْوَزِيِّ؛ ودرس الأدبَ على أبي بكر بن الأَنْبَارِيِّ، ومحمد بن يحيى الصُّولِيِّ -يقصد صاحبَ «أدب الكتَّاب»- وأقرانهما؛ فهو متكلِّم، محدث، أديب، متفقه، من كبار أئمة خراسان، وقد عَمَّرَ طويلًا، وتُوفِّيَ... يوم الأربعاء سلخَ ربيعِ الآخر، من سنة تسعٍ وثمانين وثلاثِ مئةٍ، وهو ابنُ ستٍ وتسعين سنةً..»[(٢)].

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: ص ١٩٥ وانظر: تاريخ الإسلام للذهبي: ٢٦/ ٤٥١ - ٤٥٨، وتاريخ دمشق: ٣٦/ ٣٤٠.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

وروى ابنُ عساكر، عن أبي حازم عمرَ بنِ أحمدَ العبدونيِّ الحافظِ قال: «سمعتُ أبا علي زاهرَ بنَ أحمد السرخسيَّ يقول: «لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري -رحمه اللَّه- في داري ببغداد، دعاني فأتيتُهُ. قال اشهدْ عليَّ أنني لا أُكَفِّر أحدًا من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات»[1].

ونقل ابن عساكر أيضًا عن ابن فورك أن السَّرْخَسِيَّ كان من أصحاب الشيخ أبي الحسن ببغداد[2].

٦- ولا نستطيع أن نُنهِيَ الكلامَ، عن أخِصَّاءِ أبي الحسن من تلامذته، دونَ أن نذكر أبا الحسين بندارَ بنَ الحُسَينِ الشيرازيَّ، المتصوفَ كابن خفيف، وَبلَدِيَّه، (ت: ٣٥٣هـ)، وقد عرف بأنه «خادم أبي الحسن»؛ فهو ينافس زاهرًا السرْخَسِيَّ، في صلته الحميمة بالشيخ - رضي اللَّه عنه، وهو رابع الأخصاء عند التاج السبكس -كما سلفت الإشارة- وما قدمت السَّرخَسِيَّ إلا لإيوائه الشيخ في بيته، حيث أسلم روحه لباريها، دون زوجة أو ولد، وهو يردد: إني لا أكفِّرُ أحدًا من أهل هذه القبلة.

هذا، وقد قال السُّلميُّ في «الطبقات»[3] عن بُندارَ: «من أهل شيراز، سَكَن أرَّجان، وكان عالمًا بالأصول، له اللِّسانُ المشهودُ

---

(١) تبيين كذب المفتري: ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) السابق، ص ١٢٨.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية، ص ٤٦٧.

في علم الحقائق، وكان أبو بكر الشِّبْليُّ يكرمُهُ، ويُعظِّم قدرَه، وبينه وبين أبي عبد اللَّه ابن خفيف مُفاوَضات في مسَائل شتَّى». ثم روى عددًا من أقواله النفيسة في السلوك والمعرفة ختمها بأبيات ثلاثة رقيقة نختم بها الكلام عن حياة أبي الحسن ومسيرته الفكرية:

نوائب الدَّهر أدَّبَتني وإنَّما يُوعَظُ الأريبُ

قد ذُقتُ حُلْوًا وذقتُ مرًّا كذَاك عيشُ الفتى ضُروبُ

ما مر بُؤسٌ ولا نعيمُ إلَّا ولي منهما نَصيبُ[1]

وسوف ننتقِلُ إلى النظر في أمر كتاب «اللمع» وما يتصل بتحقيق نصِّه، الذي نقدم له بهذه الفقرات، وسنمهد لذلك بلمحة عن «أبي الحسن مؤلفًا»، وعن مؤلَّفَاتِهِ، ومكان اللمع منها، وهو ما سَبَقَنَا إليه كثيرون في القديم والحديث[2]، ولذا آثرنا أن نحاول تقديم تصنيف لهذه المؤلفات والأعمال، التي فقدنا الكثرة الساحقة منها، بالاعتماد على العناوين، وأقوال السابقين في توصيفها، أو ذكر محتويات البعض منها، بدلًا من أن نذكر قائمة مجردةً لها، لنتقدم - ولو خطوة قصيرة- في الكلام على مؤلفات الشيخ - رحمه اللَّه.

---

(١) السابق، ٤٦٨.

(٢) انظر مقدمة د. فوقية حسين لنشرتها لكتاب «الإبانة»، ودراستها لمؤلفات الأشعري ص ١٦ وما بعدها.

كِتابُ: «اللُّمع»

أ- أبو الحسن الأشعريُّ مؤلفًا:

كان إمامنا -رضي اللَّه عنه- مؤلفًا، وصاحبَ قلَم. وكان يُدرِك -كما يشعر كلُّ من يقرؤه- أنه يضع أساسَ بناءٍ عقليٍّ جديد، ليس مذهبًا لنفسه، أو نزعةً فكرية ذاتية: بل هو الصياغة العقلية، والصناعة الكلامية، والنسق الفكري، لموقفِ -أو إن شئت لمذهبِ- «أهلِ السنةِ والجماعة»؛ من المحدِّثين والقراءِ، وصوفيةِ السلوك والاستقامة، ومعتدلي الحنابلة، وغيرهم من أتباع المذاهب الأربعة التي سادت الوسطَ السنيّ، وتلقَّتْها الأمة بالقبول في المجال الفِقهيِّ العملي، وجاء هو ليكمل البناء، لهذا الموقف - أو المذهب السني - من الجانب الاعتقادي؛ انتصارًا لأحكام الكتاب والسنة، التي شوَّشَتْ عليها نزعاتُ الاعتزالِ والغلوِّ، والخروج عن الجماعة، والتشيع السياسِيِّ، بالرغم من جهود الإمام أبي حنيفة النعمان، (١٥٠هـ)، صاحبِ «الفقه الأكبر»، و«رسالة العالم والمتعلم»، وغيرهما؛ بحيث يعتبره بعض الباحثين «واضعَ علمِ الكلام»[1]، لكن جهوده بقيت مؤثرة في المجال الحنفي خاصة، وبرَغْمِ ما قام به مالك والشافعي وأحمد -رضي اللَّه عنهما- في مقاومة المبتدعين.

---

(١) انظر حسن الشافعي: «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ط١، ص١٠ وما بعدها.

وقد فعل الأشعري ذلك، لِمَا انقدح في ذهنِهِ، واستقر في قلبه، خلال تطور فكريٍّ طويلِ المدىٰ، لا كما تصوِّره الحكاياتُ الرمزيةُ، من الرؤىٰ المناميّةِ، والاعتكاف والخلوة لأسبوعين أو ثلاثة، ثم يخرج على الناس بمؤلَّفاتٍ جديدة، وموقف فكري متَّسق ومتكامل، وهو المفكر المعروف خلال أعوام، بل عقود سابقة، في الوسط الاعتزالي؛ مرتبطًا بأكبر دعاته حينئذ، وهو الجبائي الكبير، محمد ابن عبد الوهاب - نقول: لقد انقدح في ذهنه، واستقر في وعيه، في منتصف العقد الأخير، من القرن الثالث الهجريّ، وقد قارب عمرُهُ الأربعينَ - أمران:

الأمر الأول: استحسانُ الخوضِ في علم كلامٍ سُنِّيٍّ جديدٍ؛ فأصدر كتابَه بهذا العنوان، الذي يتطابقُ محتواه مع كتابه الآخر المقطوع بنسبته إليه، وهو:

«الحث على البحث»[1]، وليس كتاب «الاستحسان» إلا صياغةً

---

(١) وبين يدي الآن، وأنا أذكر في المتن «رسالة الاستحسان»: تحقيقُ الزميل الفاضل أ. د محمد السيد الجليند، لكتاب الأشعري: «رسالة إلى أهل الثغر»، وألحق بها نص رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام» كنصين متضافرين لا متنافرين (ص ١٧١ - ١٨٤)، وكتاب «الاستحسانِ» مروي بالسندِ المتصل إلى الشيخ علي بن مهدي الطبري، الذي استمر مع الشيخ في بغداد، بعد أن غادرا البصرة. انظر ص ١٧١ من «رسالة إلى أهل الثغر»، ونص رسالة الاستحسان المطبوع بمصر، ص ٢ - ٣. وتلك حجة أخرى تَردُّ قولَ المشككين في نسبة «رسالة الاستحسان» إلى الشيخ أبي الحسن، من الباحثين المعاصرين، كعبد الرحمن بدوي في «مذاهب الإسلاميين (ص ٥١٨)، والدكتورة فوقية حسين في مقدمة نشرتها لكتاب «الإبانة»، =

أخرى، أو إصدارةً جديدةً لكتاب «الحثّ علىٰ البحثِ»، كما يظهر جليًّا لمن يقوم بالمقارنةِ الدقيقةِ بينهما. . كما أن مؤلفاتِهِ الأخرىٰ - ومنها النص الذي بين أيدينا؛ كتاب «اللمع»، وهو ثابت النسبة بلا ريب- كما سنبين في موضع آخر[١]، مما يثبت أن محاولة كل من المعتزلة والظاهرية، وغلاة الحنابلة، ومن وافقهم من بعض المستشرقين، والباحثين العرب المعاصرين[٢]، كمؤسِّسِ هذه النظرية وهو المستشرق المعروف باتجاهاته الخاصة «جولد تسيهر»، لاختزال الشيخ في «الإبانة» دون سائر كتبِهِ، لا جدوىٰ منها في هذا الصدد؛ لأنه في العديد من مؤلفاته، لا يقرر استحسانَ «الكلام العقليِّ»، في أبواب العقيدة فحسبُ، بل يمارسه فعلًا، ويؤلف فيه وفي أساليب الجدل، وطرق النّظرِ على هذا الأساس، المبيِّنِ في «الاستحسان»، وهو المُناظرُ المُحتَرِفُ، ولكنه الآن يناظر دفاعًا عن موقفه السنِّيِّ الجديد.

والأمرُ الآخَرُ: أنه قد استقر في وعيه -أيضًا- وجوبُ الرصد والتصدِّي، لما ظهر في الحياةِ العقليةِ الإسلاميةِ، من نزعاتٍ ماديَّةٍ،

= ويتطابق أيضًا مع ما يرد في أبواب النظر، والمعارف، والجدل من كتاب «اللمع» المقطوع بصحة نسبته إليه. انظر: أسامة شفيع: المرجع في تاريخ علم الكلام (مرجع سابق) ص ١/ ٤١٦.

(١) انظر الفقرة الخاصة بالحديث عن نسبة اللمع لأبي الحسن في هذه المقدمة.

(٢) انظر مثلًا: حماد بن محمد الأنصاري: (ت. ١٤١٨هـ) في رسالته: «أبو الحسن الأشعري» ص ٩ - ١٦.

ومقولاتٍ فكريةٍ متنوعة: باطنيةٍ وظاهرية، فلسفيةٍ ونصية، شيعيةٍ وسنية، خارجيةٍ وجماعية، فانتدب نفسه لذلك، وتوفَّرَ على دراستِها، وعرَضَها بكل أمانة، كما يرى أهلُها أنفُسُهم، لا كما يرغب خُصومُهم أن يصوِّروها، حسبما يفيد كتابه الفذ: «مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين»[١]. فلم يترك ذلك لغيره، بل نهض به على نحو رائع، في كتابه المذكور، موضوعيًّا ومنهجيًّا، ثم مصحوبًا بالمناقشة والرد، والجواب والرفض، في سائر مؤلَّفاتِهِ الأُخْرىٰ- ومنها «اللمع» بوجه خاص[٢].

أما ما يقولُه بعضٌ من مؤرخيه من أنّ أستاذَه الجبائيَّ، كان ذا قلم وقدرة على التأليف، وليس له القدرةُ نفسُها على المناقشة والجدل، في المجالس المحتَدِمَةِ حينذاك، في البصرة وبغداد، وكان تلميذه الشاب «أبو الحسن الأشعري» ذا لسانٍ وبيان، ولا اشتغال له بالتأليف، فكان ينتدبه -بدلًا منه- إذا دُعِيَ لهذه المجالسِ والمواجهاتِ - فلئِنْ صحَّ ذلك بالنسبة للجُبّائيِّ، فليس صحيحًا في حقِّ رجلٍ، تبلغ مؤلفاتُهُ المِئةَ أو المئات، وهي التي يعطينا قوائم بها في حياته، والتي ذكَرهَا، وشرَحَ بعضَها، ولَخَّصَ مضمونَها تلاميذُه: كابن خفيف، والطبريِّ، وتلاميذُ تلاميذِهِ - وخصوصًا ابنَ فورك والباقلّاني - ومَنْ بعدهم كالجوينيِّ

---

(١) وفي هذا العنوان اختلاف، ولكنه يعبر عن مضمون الكتاب، ويكشف عن هدف مؤلفه. انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٣٠ وما بعدها.

(٢) انظر: اللمع، تحقيق غرابة - المقدمة، ص ٦.

والإِسْفِرايِينِيِّ. وهي التي عارضها خصومُه ونقَضُوها، أو البعضَ منها، ومن هذا البعض كتاب «اللمع». وتبلغ هذه المؤلفات المئة أو تزيد، ومنها كتابُ «التفسير» المفقودُ الآنَ، للأسف الشديد، وقد بلغَ مئةً أو مئتي ملزمةٍ علىٰ الأقل، أي أنه بلغ قرابة ألفي صفحة؛ ككتاب «تأويلات أهل السنة» الذي كتبه في التفسير، نظيرُهُ فيما وراء النهر، أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)، ونُشِرَ أخيرًا، في إستانبول، في عشر مجلدات كِبَارٍ.

وقد تجاوز البحثُ العلميُّ ذلك كلَّهُ -كما قلنا آنفًا- حينما نشرَ المستشرقُ الفرنسيُّ «دانيال جيماريه» النصَّ الناسخَ لهذه الآراء والتأويلات؛ أعني كتابَ ابنِ فُورَك: «مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري»[1]، ومنذ أنْ عقدَ «الأزهرُ الشريفُ» مؤتمرَهُ العالميَّ، حول الإمام أبي الحسنِ الأشعري، ونشر أبحاثَ هذا المؤتمرِ، في أربع مجلدات كبار - نقول: تجاوزَ البحثُ العلميُّ المعاصرُ مقولةَ: أن بناءَ المذهبِ المنسوبِ للأشعرِيّ، إنما يرجعُ إلى جهودِ تلاميذِهِ المباشرين، أو غير المباشرين، وبخاصة أبو بكر الباقلانيُّ (٤٠٣هـ). وإن كنا نعذر القائلين بهذا الرأي[2] بالعذرِ الواضح، وهو قلةُ المصادرِ حينذاك، أمَا وقد أُتِيحت لنا - بحمد اللَّه - مصادِرُ

(١) راجع ص٢٢-٢٣ من هذه المقدمة.

(٢) انظر مقدمة نشرة الدكتور حمودة للمع ص ٥، ٦، ومقدمة التمهيد للباقلاني، ص٨ وما بعدها.

مباشرةً وحاسِمة، فلا ينبغي لأي باحثٍ منصف، الآن، إغفالُها وترديدُ التأويلات والتخمينات، ووجهاتِ النظرِ الشخصيةِ أو المذهبية، التي لا تُسانِدُها أدلةٌ علمية.

نعم، إن الرجل مسبوقٌ في محاولَتِه بناءَ مذهبِ أهل السنة والجماعة كلاميًّا؛ أي من خلال منهج يجمع العقل والنقل إلى حدٍّ مَّا، ويواجه الشبه التي يروجها المخالفون بالرَّدِّ والنقض، والدفاع عن الموقف الحق[١]، وهو نفسه كثيرًا ما يَنقُلُ عنْ «بعضِ أَصْحابِنا»، وافقهم أو خالفهم؛ وفي مقدمتهم: ابنُ كلَّابٍ (٢٤٠هـ، وقيل: ٢٤١هـ)، والمحاسبيُّ (٢٤٣هـ)، والقَلانِسيُّ (كان معاصرًا للشيخ أبي الحسن الأشعري)، والجنيد (٢٩٨هـ)، والصالحيُّ الذي يرتضي قولَهُ في مسألة «تعريف الإيمان»[٢]، وغيْرُهُم. وحديث ابنِ تيمية وأصحابِه، عنِ «الكلَّابية» وأثرها في الأشعريِّ والأشعرية، معلومٌ ومشتهر[٣]. ولكن ذلك أمرٌ طبيعيّ في الحياةِ الفكرية، وهو لا ينقُصُ من قيمةِ الدور الذي نهض به أبو الحسن، ولم تكن تسميةُ المذهب باسمه، بعدَ رحيلِهِ إلى جوارِ ربه -عز وجل- ومتابعةُ أكثرِ المسلمينَ

---

(١) انظر: أسامة شفيع (مرجع سابق) ١/ ٤١٣.

(٢) انظر نص اللمع، ص١، ٢٦٤-٢٦٥، وتعليقنا عليه.

(٣) انظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (نشرة رشاد سالم)، ١/ ٣٠٦.
وانظر أيضًا: السالمي: مجرد مقالات ابن كلاب صـ ١١ وما بعدها، ط١، دار الخزانة الأزهرية، بالقاهرة، ١٤٤١هـ.

في العالَمِ الإسلامي، حتى يومنا هذا، لأقوالِهِ ومنهاجِهِ السنيِّ العقليِّ الوسطيِّ، ولا كان تصدِّيه «لأهل الزيغ والبدع» في عصرِهِ، مجرَّد صدفةٍ، أو لمركزِهِ الدينيِّ، وسمعةِ آبائِهِ الأشعريين، فهذا قول لا ينهض على أسس عقليَّة تُناقَشُ وتُدرَس، فما أكثرَ أولي الحسَبِ والنسَبِ بين العلماء، ولم يكن ذلك أساسًا لتلقي أقوالهم بالقبول والرضا، من خواصِّ العلماء، أو جماهير الدهماء.

نعم، لقد كان تلاميذُهُ الكُثْرُ كما ذكرنا في موطن آخر[1] - أعلامًا مفكرين، وقد تناولهم بالعناية أحَدُ أصحابنا الباحثين المعاصرين[2]، أما تلاميذه غير المباشرين فيكفي إيراد أسمائهم: كالباقلاني، وأبي إسحاق الإسفراييني، وابن فورك، وكلُّهم، ومَنْ جاء بعدهم، من أمثال إمامِ الحرمينِ الجوينيِّ، والغزاليِّ، والرازيِّ، والشهرستاني، والآمدي، وعلماء العصور التالية من الأشاعرة، وقَدْ كان لهم جميعًا دورُهم، الذي لا ينكر، في إيضاح المذهب وتنقيحه، وشرحه وتوضيحه، والرد على مخالفيه من أهل الزيغ والبدع، أو محرِّفيه والمفترين عليه وعلى رجاله، في كل وقت وحين، شأنَ المذاهب الكلامية جميعًا[3]. ولكن يبقى الدورُ التأسيسيُّ حَقًّا

---

(١) راجع ما مر عن تلاميذ أبي الحسن ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) هو الدكتور خالد المؤلف الليبي، في بحثه لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة الإسلامية، بدار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠١٥م.

(٣) انظر مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري -رحمه الله- لكتاب ابن عساكر =

خالصًا، وتاجًا مطمئنًا، على جبينِ صاحبِ «اللمع»، و«المقالاتِ»، و«الاستحسانِ»، و«الحثّ»، و«المختَزَنِ»، و«الإبانةِ» الذي لا يتناقض أبدًا -كما لاحظ شيخُنا غُرابةُ- مع «اللمع» أو المؤلفاتِ الأخرىٰ للأشعري[1]؛ فمن قواعد المذهب ألَّا يُصَارَ إلى «التأْويلِ» في أوصاف الباري ونحوِها، من مُتَشابِهِ النُّصُوصِ[2]، إلا إذا قادَتْ إليهِ أصولُ العربية وقواعدُها، في المجاز وأبوابه، أو أوجَبَتْهُ أطوارُ الزمانِ واختلافُ أحواله وأربابه. وقد وقع من هذه التطورات ما دعا الشيخَ نفسَه، ورجالَ المذهب بعدَه، ونُظراءَهُم فيما وراء النهر، وفي رحاب العالم الإسلامي كلِّه، ومعهم معتدلو الحنابلةِ أنفسُهُم، إلى «التأويلِ المحسُوبِ»، دفعًا لشبه التشبيه، ورَدًّا لبدع التجسيم. والحمد لله رب العالمين.

= «تبيين كذب المفتري» ص ٢٠ وما بعدها.

(١) في مقدمة نشرته لكتاب «اللمع» ص ٨، ٩.

(٢) انظر «اللمع» ص ٦٢-٦٣، ١٧١، ٢٧١-٢٧٣، ومجرد المقالات لابن فورك ص١٩، ٢٩، ٥٤-٥٥، وانظر أيضًا القوصي - محمد عبد الفضيل: موقف السلف من المتشابه، ط١، ص ١٢ وما بعدها.

ب - مؤلَّفاتُه:

تبين الفقرات السابقة أنَّ شيخَنا أبا الحسن كان مؤلفًا محترفًا، زادت مؤلفاته على مِئَةِ كتابٍ، بل بلغ بعضُهم بها الثلاثَمِئةِ، ومنها - وهو تفسيره الكبير المسمى بالمختزن- ما يبلغ نحو خمسَمِئةِ جزء، كما قال ابن حزم، والجزءُ عندهم قريب من «المَلْزَمةِ» في العُرفِ المعاصر، فيكون قرابة ثمانية آلاف صفحة في العُرفِ المعتاد الآن، على وجهِ التقريب، حسب وصف ابن حزم -رحمه اللّٰه.

ولئن كان معظم هذا التراث قد تبدَّد أو أُبِيد، نتيجة الكوارث التاريخية كما فعلت جحافل المغول عند اقتحام بغداد، وتبديد تراثها الحضاري عام ٦٥٦هـ، حتى اسودَّتْ مياهُ دجلة - كما رُوِي، أو بمسعى مُتَعَمَّدٍ مُنَظَّم، من خصومه الفكريين، كما نُسِبَ إلى الوزير ابن عبَّادٍ، وزيرِ «الديالمة»، صاحب الاتجاهِ الاعتزاليّ؛ من أنه كان يَحْرِقُ، ويشجع على إتلافِ الكتبِ، التي أودعَها الشيخُ أبو الحسن ثمارَ فكره، وحَصادَ عمره، وأحوالَ عصره، فحُرِمَ الناسُ من خيرٍ كثير.

وأيًّا ما كان السببُ في هذه الكارثة، فقد نجم عنها نُدرةُ الكتبِ الباقية من تراثه في مكتبات وخزائن المخطوطات، في الشرق والغرب، واختفاءُ الأكثرية الساحقة منها، أو ضياعُها، وهو موضع شكوىٰ الدارسينَ والباحثين المعاصرين، بل إن الجيل الثاني من تلاميذه يردِّدُون الشكوى نفسها(١)، فكتاب «المختزن» مثلًا المذكور

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري (مرجع سابق)، طبعة القاهرة، ص ١٣٧. =

آنفًا، وهو من أوسع التفاسير -كما ذكر ابنُ تيميةَ وغيره- كانت نسخُه نادرةً منذ ذلك الحين، وما وصل إلى ابن تيمية بعد أربعة قرون تقريبًا من وفاة أبي الحسن - إنما هو بعض أجزائه فقط.

ولو قارنَّا المصيرَ الذي لقيته مؤلفاتُ الأشعريِّ، ومؤلفاتُ نظيرِه ومُعاصِره الماتريديِّ، لظهرَ لنا الفرقُ الواضح بين الحالتين؛ لأن الأخير -لحسن الحظ- لم يتعرضْ لمثلِ ما تعرضَ له الأشعريُّ، وتراثه الفكريُّ، من الخصومِ المحليِّين أو الطغاةِ المُهاجمين.

١- والفضلُ في معرفة حجم هذا التراث، وأسماءِ المؤلفاتِ، المفقودة أو المختفية حتى الآن، يَرجِعُ إلى المؤلف نفسِه -رحمه اللَّه- الذي دوَّن قائمةَ مؤلفاتِه، التي أنجزها إلىٰ سنة ٣٢٠هـ -وكان عندئذٍ في الستين من عمره- وذلك في كتابه «العُمَد في الرؤية»، وكذا إحالاته في بعضها على ما يرتبط بالموضوع نفسه في مؤلَّفاتٍ أخرىٰ مما ورد إلينا بحمد اللَّه؛ فهو قد ذكر لنا بنفسه، في القائمة المشار إليها، التي أوردها في كتابه المذكور: أنه ربَّما أصدر الكتابَ الواحد عدةَ إصدارات، بأحجامٍ متفاوتة، بحسَبِ مقاصدِه منها، ومن ذلك كتاب «اللمع»، الذي نقدِّم بهذه اللمحات، طبعةً جديدةً محققةً للنصِّ الباقي منه، في مخطوطة وحيدة، في العالم كله.

= وانظر الرواية التي أوردها الشيخ الكوثري بشأن موقف الصاحب ابن عباد من تفسير أبي الحسن الأشعري، في هامش ص ١٢٧ من كتاب «تبيين كذب المفتري».

٢- كما يرجع الفضل -في ذلك أيضًا- إلى أحدِ علماءِ الجيلِ الثاني من تلامذته غير المباشرين، الذين تلقَّوا عمَّنْ صحبوا أبا الحسن، وأخذُوا عَنه، كما أشرنا في الفقرة السابقة الخاصة بالتَّلاميذ[1]، وأبرزُهم، في هذا الصدد، هو «الأستاذ» أبو بكر بن فُورَك الأصبهانيُّ (٤٠٦هـ)، قرينُ الباقلانيِّ (٤٠٣هـ)، وصاحبُ الفضلِ المذكورِ، والسعي المشكور، في تسجيل آراءِ الإمام الأشعريّ، وغيره من متكلمي الأشاعرة وأهل السنة[2]، فكان في هذا الأمرِ كالإمامِ محمد بن الحسن الشَّيبانيِّ (١٨٩هـ) في حفظ تراث أبي حنيفة -رضي اللَّه عنه- ومدرستِه، وكسَحنون (٢٤٠هـ) صاحب «المدونة»، وابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦ هـ) الذي لُقِّبَ بمالك الصغير، في حفظهما فقه إمام دار الهجرة -رضي اللَّه عنه.

وقد نشر المستشرقُ الفرنسيُّ «جيماريه»، على نحوٍ طيب -برغم انتقادِ بعض الباحثين العرب له[3]- كتابَ ابن فُورَكَ: «مجرد مقالات

---

(١) من هذه المقدمة ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) إذ نسب إليه تأليف (مجرد مقالات ابن كلاب) كما فعل مع شيخه الأشعري، وقد قرأه ونقل عنه الكثير ابن تيمية، في كتاب «درء التعارض» وغيره، وقد تتبعها بعض إخواننا من علماء المغرب، وأصدرها بعنوان (مجرّد مقالات ابن كلاب) وإن لم يعثر على نص ابن فورك نفسه؛ فانظر السالمي: مجرد مقالات ابن كلاب، نشر الخزانة الأزهرية، بالقاهرة.

(٣) هو صاحبنا وصديقنا، الباحث الجاد، المنفرد المهادِ، جارُ اللَّه، الدكتور محمد السليماني - انظر له: الحدود في الأصول، لابن فُورَك ص ٢١.

الشيخ أبي الحسن الأشعري»، الذي استخلصه -كما سلف ذكره- من نحو ٣٠ كتابًا لأبي الحسن، أكثرُها الآن مفقود.

٣- كما جمع ابن فُورَك أيضًا، بحسِّه العلمي التوثيقي، كأنَّه شَعرَ بالمصير الذي يتهدَّدُ كتبَ الإمامِ ومقالاتِه، ومقالاتِ غيره من أصحابه السابقين واللاحقين، من علماء أهل السنةِ والجماعة، فجمع مقالات «ابن كلَّاب» أيضًا، وهي مفقودة ما تزال، وإن حاول بعض علماء المغاربة جَمْعَها من كتب ابن تيمية، الزاخرةِ بالنصوص ذات الأصل المفقود، وخاصة كتابَه الماتعَ الحافلَ بالنقول: «درء تعارض العقل والنقل»[١].

وفي هذه المقدمة لن نسرد المؤلفات التي نُسِبَت إلى الشيخ، كما حاول هو نفسه -جزاه الله عنَّا خيرًا- وحاولَ مؤرخوه وأتباعُهُ من بعدِه، وخصوصًا حافظَ الشام ومؤرِّخَه ابنَ عساكر، في كتاب «التبيين»، فقد أشار إلى القائمة التي ضمَّنها الإمام كتاب «العمد في الرؤية»، وأضاف إليها ابنُ فورك مؤلفات الشيخ بعد عام ٣٢٠هـ، واستدرك ابنُ عساكر على قائمة ابن فورك ثلاثة كتب أخرى[٢]. وقد بدا لنا -بدلًا من السرد المكرَّرِ- أن نقوم «بتصنيفٍ تمهيديٍّ»، لهذه الكتب التي تربو على

---

(١) نشره أولا بمصر الشيخ حامد الفقي، ناقصًا غير مدقَّقٍ في مجلدين، ونشره كاملًا مع عناية علمية الدكتور محمد رشاد سالم، بالرياض في تسع مجلدات، وعاشرة للفهارس، رحمه الله.

(٢) انظر ابن النديم الفهرست ٢/ ٦٤٨. وابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص ١٢٨، وما بعدها، والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٥٤.

المئة كتاب، أو تبلغ المئات في بعض الروايات، وذلك طبقًا لمفاهيم العناوين، والقليل من البيانات التي وردت في وصفها، ممن تيسَّر لهم الاطلاع عليها قديمًا، أو على بعضها، وحَرَصُوا على النقل منها؛ كابن فورك، والباقلاني، والجويني، وابن السبكي (٧٧١هـ)، وابن عساكر (٥٧١هـ) وابن أبي أصيبعة -رحمهم اللَّه- من أعيان مدرسته، وكابن تيمية (٧٢٨هـ)، وابن القيم (٧٥١هـ)، والذهبي (٧٤٨هـ)، وابن الجوزي (٥٩٧هـ) من غيرهم؛ وذلك سعيٌ متواضع نحو تصنيف حقيقيٍّ، يعتمد على فحص الكتب، الموجودة الآن، وما قد يكشف عنه البحث المتواصل -إن شاء اللَّه- كما كشف عن «المجرد»، والحمد للَّه رب العالمين.

(١) فللشيخ كتب عبَّر فيها عن آرائه، أو إن شئت آراء أهل السنَّة والجماعة، مؤيدةً ببراهينه هو وأدلته، طبقًا لمنهجٍ اتخذه لنفسه، بعد تمحيصه علمَ الكلام وغربلتِه، وإن لم تخل، بطبيعة العرض الكلامي، من آرائه في أقوال الآخرين أحيانًا، لكنها أُلِّفَتْ أساسًا، لبيان آرائه ومواقفِه، الشارحةِ لمواقف أهل السنة والجماعة.

(٢) وله كتب أخرى، أَخْلَصَها لعرض آراء الآخرين ومقالاتهم، سجَّلَها بإنصاف وموضوعية، وإن لم تخل من لمحات نقدية قليلة أحيانًا، وميَّز فيها بين مقالاتِ غيرِ المسلمين من غيرِ الملة، ومقالاتِ المسلمين أو أهلِ الملةِ والقِبلة، أو المُصلِّين، كما عبَّر -رحمه اللَّه- في عنوان كتاب «المقالات».

(٣) وله طائفةٌ أخرىٰ من المؤلفات، وجَّهَها إلى مفكرين بأعيانهم، ينقض بها آراءَهم، المخالفةَ للصواب في رأيه، أو لفِرَقٍ ومدارسَ بعينها، ينتقد بعض آرائها.

(٤) ومن أَفْرُعِ كُتبِ «النقض»، نوعٌ طريفٌ، رد فيها على نفسه، عندما كان على الاعتزال، يمارس الشيخ فيها نقدًا ذاتيًا، لا يخلو من شجاعة وإنصاف.

(٥) وكتب يجيب فيها عن أسئلة وُجِّهت إليه في البصرة وبغداد، من بعض أهلها، أو جاءته في رسائل، من الأمصار الإسلامية المختلفة، وغير ذلك من المحاورات، والإملاءات، والمجادلات الشفوية التي لم تسجل في كتب، ولا وصلنا شيء منها، إلا ما أورده «الديلمي» في كتابِهِ عن شيخه ابن خفيف «سيرة الشيخ الكبير»[١].

(٦) وكتب ألفها -رحمه الله- في العلوم الشرعية: كأصول الفقه والتفسير، كما فعل نظراؤه كالماتريديِّ، والكثيرون من الأشاعرة من بعده، وخصوصًا الشافعيةَ منهم، سجلتها كتب «الببليوجرافيا»، وكتب الطبقات وخصوصًا ابن السبكي في «طبقات الشافعية»، ويلحق بها كتب الجدل وآدابه؛ فهو في الأصل من مكملات علم أصول الفقه، ثم استعاره المتكلمون[٢] -والله أعلم.

---

(١) راجع ما مر ص ١٢ وما بعدها.

(٢) انظر الآمدي: المبين، بمقدمة التحقيق، ط٢، ص٣٠ - ٣٥.

١- فمن النوع الأول: وهي الكتب التي ألفها أصلًا لبيان أقواله هو، وإن احتوت -أيضًا- الردَّ على ما يخالفها، من بعض أقوال الآخرين. ونؤكد -مرة أخرى أنها كلَّها، تحتاج إلى دراسةٍ نقديةٍ منهجية، على أسس من النقد الداخلي والخارجي؛ لبيان ترتيبها تاريخيًّا، في حدود ما نعرف منها، وهو عمل ينتظر الباحثَ المتخصصَ الذي ينهض به، غيرَ متأثرٍ بمن أخَّروُا أو قدَّموا، طبقًا لاعتبارات مذهبية، أو نزعاتٍ شخصية نظرية.

- أولها كتابنا هذا الذي نقدم له، وهو من أشهر مؤلفاته، بل هو أشهرُها على الإطلاق، وسنورد فيما بعد فقرة خاصة به - ونعتقد أنه مبكر نسبيًّا في سلسلة كتبه، لإشارته إليه - في قائمته بكتاب «العُمَد»، في أوائلها، ولحرصه على إعادة إصداره: مرة مبسوطًا في «اللمع الكبير»، ومرة موجزًا جدًّا في «اللمع الصغير»، كما فعل غيره من معاصريه ولاحقيه في بعض مؤلفاتهم، بل يخُصُّهُ -إلى جانب ذلك- بمقدمة للمبتدئين من القراء، وهي «كتاب الشرح والتفصيل في الردِّ على أهل الإفك والتضليل»؛ كما قال: «جعلناه للمبتدئين، ومقدمة يُنظر فيها قبل كتاب «اللمع»، الذي يذكره عادة بعنوانه الكامل: «كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» دون وصف بالصغر أو الكبر؛ فهو -في رأينا- يقصد الأوسط -وهو غالبًا النص الذي بين أيدينا. فهذه كتب أربعة: اللوامع الثلاثة، ومدخلها، تحوي آراءه الشخصية الكلامية.

- ومن هذه المجموعة الأولى أيضًا: كتاب «الموجز»، الذي لخَّص فيه عددًا من كتبه - نحو اثني عشر كتابًا، نعتقد أنها جميعًا تعبر عن آرائه؛ إذ جعل له -أي للموجز- «مدخلًا» أو كتابًا مساعدًا، أسماه: «إيضاح البرهانِ في الرَّدِّ على أهل الزيغ والطغيان»، يقول: جعلناه مدخلًا إلى «الموجز»، تكلمنا فيه في الفنونِ التي تكلمنا فيها في «الموجز»، وفي موضعٍ آخرَ يقول عنه - كما يروي ابن عساكر نقلًا عن القائمة الشخصية في كتاب «العُمَد»: «اشتمل على اثني عشر كتابًا، على حسب تنوع مقالات المخالِفينَ، الخارجين عن الملة والداخلين فيها»، ثم يضيف: «وآخره كتاب الإمامة»[1]، فالموجز يعرض آراءه وآراء الآخرين في أبواب الكلام، وآخرها «الإمامة»، والموجز والإيضاح مرتبطان، وعنوان الإيضاح قريب من «اللمع» الأصلي والوسيط - فهذان كتابان آخران من المجموعة الأولى، فتبلغ ستة كتب.

- ومنها، بلا ريب، كتاب «الإبانة عن أصول الديانة»، وهو الذي أشرنا إلى اختلاف الناس قديمًا وحديثًا - حول مغزاه وتاريخ تأليفه، واضطراب المستشرقين خاصة في حقيقة موقف أبي الحسن الكلاميّ، بين النَّصِّيينَ والمُؤَولين. والواقع أن هذا الكتاب ليس هو الوحيد، الذي يثبت فيه الشيخ «الصفات الخبرية» من «الوجه واليدين، الاستواء، ونحوها»، وهي حجة إخواننا المعاصرين - وخاصة السلفيين، ويوافقهم أكثر المستشرقين على أنه آخر كتبه،

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٢٩.

وفيه يُختزَلُ فكرُ أبي الحسن، وجهادُه الطويل؛ ففي كتاب «المُصنَّف»، وهو من أكبر كتبه الثلاثةِ في التفسير، (فالمُختزَنُ هو أكبرها على الإطلاق، والمصنَّف يتلوه)، يثبت الشيخ -رحمه اللَّه- الوجهَ واليدَيْن والاستواء. والموقف العامُّ للأشاعرة -كما أسلفنا آنفًا- ليس هو وجوبَ التأويل، بل الأصلُ عدمُه، والوقوف مع الظاهر، إلا إذا أدَّى الظاهر، لسبب أو لآخر، إلى تشبيه أو تمثيل أو تجسيم، كما حدث في تاريخ المذهب الحنبلي فعلًا[1]، واضطُّر المعاصرون لهم، من شيوخه المحققين لِلرَّدِّ على هؤلاء المشبِّهة، وإلى «دَفْع شُبَه من شبَّه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد»، كما هو ثابت معلوم من كتابات الحنابلة أنفسهم.

هذا، مع أن كتاب «الصفات الكبير»، وهو من أوسع كتب أبي الحسن الكلاميَّة، قد كتب نقدًا ذاتيًا لمؤلفات الأشعري نفسه في نصرة الاعتزال، ويمكن عدُّه من هذا النوع الأول أيضًا، وإذا احتسبناه مع «الإبانة» صار معنا -في المجموعة الأولى- ثمانية كتب.

- ومن هذه المجموعة الأولى أيضًا كتاب كبير، كما يقول

---

(١) انظر كتاب ابن خزيمة الذي أسماه: «كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل»، وفيه يورد الصفات المتشابهة -في موضع واحد- كما لو كان يصف إنسانًا. وأنكره بعض الشيوخ، واضطر للاعتذار عنه. وبعده صدرت -عن الحنابلة- كتبٌ تغَصُّ بالتشبيه كابن الزاغوني، وغيره، فصدرت سلسلة من الكتب لتنزيه مذهب الإمام أحمد عن هذه الطامة الكبرى عن ابن عقيل وابن الجوزي، وغيرهما.

ابنُ عساكر[١]، في «اختلاف الناس في الأسماء والأحكام، والخاص والعام» وهو يُعبِّر عن مواقفه الخاصة، من المؤوَّل، والظاهر، والمحكم والمتشابه، ويشرح مصطلحاتٍ كلاميةً أخرىٰ -كان يعبر عنها «بالأسماء والأحكام»- كالإسلام والإيمان، ومرتكب الكبيرة، ونحوها؛ فهو بين الكلام وأصول الفقه، وهو في بيان أقواله أصلًا، وإن احتوى -أيضًا- مقارنتها بأقوال المخالفين في هذه الأمور، كما هو الشأن عادة، فيمكن لهذا عدُّه من هذه المجموعة الأولى المعبِّرة عن آراء الشيخ الكلامية، ومواقفه، أصلًا، وإن احتوت الرد على المخالفين على وجه الإجمال.

- ومنها أيضًا كتاب: «النوادر في دقيق الكلام»، وقد ذيَّلَهُ بكتاب آخر سمَّاه «النوادر في فنون من لطائف الكلام»، ويتضحُ من أسمائها أنها تنتمي إلى هذه المجموعة الأولى، فمعنا الآن أحدَ عَشَرَ كتابًا، من المجموعة الأولى.

- وقد يعد في مؤلفاته الكلامية، التي يعبر فيها عن نفسه: كتابه في «المعارف» كما أسماه، وهو متعلق بالجانب المنهجي، الذي يذكر ضمن باب «الأمور العامة» من كتب علم الكلام[٢].

- وكتاب «الفنون» في أبواب من الكلام، ويبدو أنه غير كتابه

---

(١) انظر ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص ١٣٠ وما بعدها، وانظر أيضًا السبكي: طبقات، ٢/ ٣٦١.

(٢) انظر الإيجي: المواقف ١/ ١٢٠.

«الفنون في الرد على الملحدين»، وكلاهما -على أي حال- يأتي ضمن هذه المجموعة الأولى، وبهما تصبح هذه المجموعة أربعة عشر كتابًا.

- وكتاب آخر، لا نعرف إلا عنوانه: «الجوهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر»، وغالب الظنِّ أنه من هذه المجموعة، وبه يبلغ عددها خمسة عشر كتابًا.

- وكتاب «الاحتجاج» -وقد يُسمَّى أيضًا كتاب الاستشهاد- وعنوانه يشي بأنه في المنهج الكلامي، والمراد به الاحتجاج والاستدلال العقلي؛ فهو يناقش قول المعتزلة -أساسًا- بقياس «الغائب على الشاهد»، ويُلزِمُهم بعدم الموضوعية في تطبيقه، ولو أجرَوْه على وجهه لاعترفوا بكلِّ الصفات الإلهية، ويذكر تفاصيلَ يُظن أنها لتلاميذه؛ فهو يقسِّمُه الأقسام الأربعة أو الأشكال الأربعة: القياس بجامع الحد والحقيقة، وبجامع العلة، وبجامع الدليل، وبجامع الشرط[1].

- ومنها كتابُ «الحث على البحث» وهو في المنهج الكلامي والنظر العقلي، وهو يطابق «استحسان الخوض في علم الكلام»، الذي شكَّك فيه بعض الباحثين، قديمًا وحديثًا، في مصر وخارجها، وهو في رأيي تشكيك في غير محله؛ لأنه ليس قائمًا على الآليات المنهجية العلمية، بل على الميول والاتجاهات المذهبيَّة، التي

---

(١) انظر كتابنا: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط. كراتشي، الطبعة الثانية، ص ٤٠ وما بعدها.

تهدف إلى رسم صورة حرفيةٍ ظاهرية للشيخ أبي الحسن، لا تتوافق مع ما خلَّفه الرجل من تراث فكري[١].

- ومنها أيضًا: رسالته إلى أهل الثغر، وهي تؤكِّد موقفه المنهجي من عدم بطلان المدلول لبطلان دليله، كما ذهب إليه الباقلاني وغيره فيما بعد، ويثني ابنُ تيمية على الأشعري[٢]، مشيرًا إلى موقف متأخري الأشاعرة المخالفين لإمامهم في رأيه، والشيخ يؤكِّد فيها وجوبَ النظرِ العقليّ على كل مُكَلَّف.

- ومنها كتابه في «العجز البشري»: يقرر فيه أنَّ العجزَ عن شيء ليس بالضرورة عجزًا عن ضده، وأن العجز لا يكون إلا من الموجود[٣]. فهذه عشرون كتابًا تمامًا. والحمد لله رب العالمين.

٢- أما النوع الثاني من مؤلفاته: وهي كتب المقالات، أو «تاريخ الأفكار»، والمذاهبِ الكلاميةِ والفلسفية، سواء ما كان منها داخل المِلَّةِ الإسلامية أو خارجها، فتلك طائفة كبيرة من كتبه، تشمل ما عُرِفَ حديثًا «بتاريخ الأديان» أو «مقارنة الأديان»، وهو ما

---

(١) انظر كتابنا: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ٣٣ وما بعدها، وراجع ما مر آنفا في مقدمتنا هذه بخصوص هذا الموضوع، وانظر غرابة: اللمع، المقدمة، ص ٨، ٩.

(٢) انظر ابن تيمية: النبوات، المطبعة السلفية، مصر، ص ٤٤.

(٣) انظر ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن، ص٨٥. وانظر ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص١٣٣.

عُرِفَ لدينا، منذ ابن حزم (٤٥٦هـ)، والشهرستاني (٥٤٨هـ)، والرازي (٦٠٦هـ)، بعلم «الملل والنحل»، وقد أرسى له الشيخ منهجًا موضوعيًّا أشرنا إليه فيما سبق[١]، في مقدمة كتاب «مقالات الإسلاميين».

وكتاب المقالات ليس هو آخر مؤلفاته، بل ربما كان أول -أو من أوائل- مؤلفاته بعد التحول عن الاعتزال، وقد اشترط فيه ألا يُنسب إلى أي رجل أو فريق أقوالُ الآخرين عنه، بل ما يعبِّر به هو عن نفسه ورأيه: والكتاب -بوجه عام- دُرَّة من دُرَرِ التراث الكلامي والفكري والإنساني، في ماضينا الزاهر، الذي لم ينل حقَّهُ من الدرس والتحليل.

- ومنها كتاب في اختصار الكتاب السابق، بعنوان: «جُمَلُ المقالات»، وقد أخطأ «سيزجين»، على خبرته الواسعة؛ إذ اعتبر «المجرَّد» تلخيصًا لكتاب «مقالات الإسلاميين»[٢]، وإنما تلخيصه في هذه «الجُمَل»، التي لم نعثر عليها بعد[٣].

- وهو لا يمنع، في باب «المقالات والمذاهب» أن يُحكم بمذهب على مذهب آخر بعد مقارنة أدلتهما، ولذا ردَّ -رحمه اللَّه-

---

(١) راجع ما هو في ص ٢٤ - ٢٥.

(٢) انظر محمد السليماني: الحدود في الأصول، بتحقيقه، ط دار الغرب. ص٢٢.

(٣) انظر ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص١٣١.

على الخالدي «المعتزلي» كتابًا له في المقالات، أسماه «المهذَّب»، فنقضه الأشعريُّ بكتاب أسماه: «الدافع للمهذب»[١].

- وله كتاب في «مقالة الدهريين وردِّها»، قال هو عنه: «إنه موسوم بالاستقصاء لجميع اعتراضات الدهريين والملحدين»[٢]، فتلك كتب أربعة في هذا النوع الثاني -أَعْنِي كتب المقالات. والله أعلم.

٣- **وأما النوع الثالث**: وهو ما يحتوي كتبَ النقض وإبطالَ أقوالِ المخالفين -أفرادًا أو جماعات- لأهل السنة والجماعة، فيشمل أكثر مؤلفات الإمام -رحمه الله- سواء قبل العام العشرين من القرن الرابع، أو في سِنِي حياته الأربع الأخيرة - كما يروي ابن عساكر عن ابن فُورَك، وهذا النوع الثالث ينقسم بدوره أقسامًا ثلاثة أيضًا: أولها نقض آراء بعض الأفراد من معاصريه أو أسلافه من أَفْرادِ العلماءِ المخالفين. والقسم الثاني: مُوَجَّهٌ لنقضِ مذاهبَ وأقوالٍ لفرقٍ أو تياراتٍ مخالفة. والقسم الأخير -وهو طريفٌ نادر في التاريخ الفكري- هو ما يردُّ به الأشعري على نفسه؛ أي على «الأشعريِّ المعتزليِّ»، فقد كان لسانَ القوم في المحافل، وقلَمَهُم أيضًا في التأليف.

---

(١) انظر ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص ١٣١.

(٢) السابق، ص ١٣٣.

أ- فمن القسم الأول: كتاب في نقض كتاب «الأصول» للجبائي الأب، أستاذِه السابقِ، كشَفَ فيه عن تمويهِهِ في سائر أبواب الفكر الكلامي، وخصوصًا الصفات الإلهية.

- وكتاب في نقض كتاب البلخيِّ (قيل: ٣٢٧هـ) في «تأويل الأدلة»، وفيه مناقشة منهجية للاستدلال الكلامي، ونقض آراء البلخيِّ في هذا الصدد.

- وكتاب ثالث: في نقض كتاب ابن الراوندي في «الصفات، والقرآن»، وهو الملحد المعروف، الذي كان معتزليًّا، وخرج على الاعتزال.

- وكتاب في نقض كتاب للخالدي المعتزلي، في «الصفات والقرآن» أيضًا.

- وكتاب في نقض كتاب للخالدي أيضًا «في الإرادة»، وأنه سبحانه شاء ما كان، وما لم يكن لم يشأ كونه ولا عدم كونه، وإنما هو مستمرٌّ العدم.

- وكتاب آخر في نقض كتاب ثالث للخالدي، سلفت الإشارة إليه في المقالات بعنوان «المهذب»، فألف هو «الدافع للمهذَّب» في المقالات والآراء.

- وكتاب آخر، ينقض فيه كتابًا رابعًا نفى فيه الخالدي رؤية اللّٰه تعالى بالأبصار، في الدنيا والآخرة.

- وآخر ينقض كتابًا خامسًا للخالديّ أيضًا: في أفعال العباد؛ نفى فيه خلق اللَّه لها، أو تقديره إياها؛ فَهُمُ القدريةُ بحقٍّ؛ إذ ليسوا قائلين بالقدر فحسب، بل قائلون بأنهم هم القائمون بالتقدير والإيجاد معًا، في زعمهم، استقلالًا عن القدرة الإلهية.

- ونقض على الإسكافي (٢٤٠هـ) كتابَه المعروف «باللطيف»، ويبدو -من عنوانه- أنه في «دقيق الكلام».

- ونقض أيضًا على عبَّادِ بن سليمانَ المعتزليِّ (كان معاصرًا لابن كلاب) كتابًا له بعنوان: دقائق الكلام، ككتاب الإسكافي.

- وكتابٌ نَقَضَ فيه بعض أقوالِ داود بن عليٍّ الأصبهانيِّ (٢٧٠هـ)، مُؤسِّسِ المذهب الظاهري - يبدو أنه في أصول الفقه.

- وكتاب نَقَضَ فيه أقوالَ الجبائي الأب في «الرؤية» وشرائطها، بنفي إمكان رؤية اللَّه تعالى.

- وكتاب نقض فيه على الإسكافي المعتزلي (٢٤٠هـ)، كتابًا له سماه «المضاهاة»، فيمن الأحق بوصفِ «القدرية»؛ فهم يرمون «أهل السنة» بهذا الوصف؛ ليتخلصوا من الأحاديث الواردة في هذا الصدد، وقد رد الشيخ ذلك في كتاب اللمع - أيضًا[1].

-وكتاب نقض فيه على أبي الهذيلِ العلافِ (٢٣٥هـ) أقواله في «الرُّؤيةِ»، وذلك بكتابه الشهير: «العمد في الرؤيةِ»، الذي أورد فيه

(١) انظر نشرتنا هذه، ص ٢١٠ وما بعدها.

قائمة كتبِه إلىٰ العام العشرين بعد الثلاث مئة من الهجرة - كما أسلفنا مرارًا.

- وكتاب آخر نقض فيه على أبي الهذيل أيضًا كتابه في «معلومات اللَّه ومقدوراته».

- وكتابٌ آخر نقض فيه، على حارثٍ الوراق، كتابًا له ردَّ فيه على ابن الراوندي، وتضمن مسائل في «الصفات الإلهية» تخالف الحق.

- وكتابٌ آخر نقض فيه كتاب «التاج» لابن الراوندي الملحد.

- وكتابٌ آخر نقض فيه على أبي الهُذَيل كتابًا في «الحركة».

- وكتابٌ «في جوابِ سؤالاتٍ أورَدَها أبو هاشم الجبائيُّ الابنُ (٣٢١ هـ) استملاها ابن أبي صالح الطبري.

- وكتابٌ نقض فيه مقالةَ ابن الرَّاونديِّ في إبطال كون «التواتر» طريقًا إلى العلم. فهذه عشرون كاملة في هذا القسم وحده.

ب- **وأما القسم الثاني**: فهو النقوض والردودُ، على الطوائف والفرقِ جملةً، لا أفرادًا، وهي عديدة أيضًا، لهذا الرجل العجيب الشأن، الذي نَذَرَ حياته للعلم والبحثِ والدعوة، وتشمل:

- كتاب «الفصولِ» في الرد على الملحدين والخارجين على الملة.

- وكتابًا في «خلق الأعمال»، ينقض فيه اعتلالات المعتزلة والقدرية في هذه المسألة.

- وكتابًا في خلق «الاستطاعة» كسابقِه، نقض فيه مقالةَ المعتزلةِ، في استبدادِ الإنسان بأفعاله، مستقلًّا عن القدرة الإلهية.

- كتاب «جواز رؤية الله -تعالى- بالأبصار»، نقض فيه كل اعتلالات المعتزلة ضد رؤية الله تعالى في الآخرة.

- وكتاب «الرد على المجسمة»، وكتاب آخرُ في معنى «الجسم» بيَّن فيه عَجْزَ المعتزلةِ عن الردِّ على المجسمة.

- وكتاب نقض فيه كتابَ «المختصر في التوحيد والعدل» للمعتزلة، تكلَّم فيه على «الرؤية» وسائر الصفات، وأبواب القدر، قال عنه: «سألناهم فيهِ عن مسائلَ كثيرة -أي المعتزلة- ضاقوا بالجواب عنها ذَرْعًا...»[1].

- وكتابه الذي أسماه: «المسائل المنثورة البصرية»، في مسائل أُثيرت بينه وبين معتزلة البصرة، ومثله كتابُ «المسائل المنثورة البغدادية» في مسائل أُثيرَتْ مع البغداديين منهم، الذين يزعم بعضُ المستشرقين أنه كان يَخافُهُمْ ويُجامِلُهم، وأنه غيَّر بعض أقواله لِيُوافِقَهم، وهذا الكتاب مع الروايات المباشرة لابن خفيف -في كتاب «سيرة الشيخ الكبير»- عن مواجهاته المحتَدِمَةِ مع هؤلاء البغداديين، يَرُدُّ هذه الدعوى الاستشراقية، القائمة على التخمين فحسب.

- وكتاب «الفنون» في الرد على بعض المحدِّثين، ويبدو أنه غير «الفنون في علم الكلام»، السابق ذكره.

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ١٣٢.

- وكتاب: «المسائل على أهل التثنية»، «فيه الكلام على النصارى

- ومن ثلَّث فقد ثنَّى وعدَّد». قال عنه ابن فورك: إنه يحتج عليهم فيه من الكتبِ التي يعتدون بها[١]. وآخرُ مثله في «بيان مذهب النصارى».

- وله عدة كتب في مناقشة أقوال الفلاسفة، منها: «نقض كتاب الآثار العلوية» لأرسطو، وهذا الكتاب وأشباهه، يردُّ مقالة شيخنا الدكتور غرابة، في عدم إلمام الشيخ بالمقالات الفلسفية[٢]، وأن تلاميذه هم الذين تولوا الرد على المشائين وغيرهم من الفلاسفة.

- وكتاب في مناقشة «مقالات الفلاسفة»، بوجه عام.

- وكتاب في «الرد على الفلاسفة»، قال عنه الأشعريُّ إنه يشتمل على ثلاث مقالات: «ذكرنا فيها نقض علل ابن قيس الدهريِّ - وأحسبه يقصد الفيلسوف أيرقلس- وتكلمنا فيه على القائلين بالهيولَى والطبائع، ونقضنا فيه علل أرسطوطاليس في «السماء والعالم»، وبينَّا ما عليهم في قولهم بإضافة الأحداث إلى النُجومِ، وتعليقِ أحكام السعادة والشقاوة بها»، وهو نقد مبكر لنظرية «الفيض»[٣] التي أدخلها الفارابي في الفكر الفلسفي الإسلامي.

---

(١) السابق.

(٢) انظر غرابة: اللمع، هامش ص ٢٤.

(٣) انظر: حسن الشافعي: التيار المشائي، ط البصائر، ٢٠١٤م، بالقاهرة، ص ٣٣.

- ومنها كتابه في «الكلام على أهل التناسخ»، وأقوالِهم المخالفة لأحكام المعاد، والحساب الذاتي، وقد كانت من المسائل المثارة حينئذ.

وهذه المؤلفات الأربعة الأخيرة تَرُدُّ على تساؤل شيخنا د. غرابة: عن مدى معرفة الشيخ بالمقولات الفلسفية، واستبعاده هو ذلك، وأن أتباعه المتأخرين هم الذين ناقشوا ما أثاره الفلاسفة، من المشائين وغيرهم، حول قدم العالم، وسائر المسائل الثلاث التي أخذها عليهم الأشاعرة -وخصوصًا الغزالي- في العلمِ الإلهي، وقدم العَالِمَ، والمعاد. وقد كان «محمد إقبال» (١٩٣٨م) أقرب إلى الصحة؛ إذ قال: «إن جهود الأشاعرة وأقوالهم تشبه أن تكون ثورة - من جانب الفكر الإسلامي- على الآراء الإغريقية بوجه عام، وفي تفسير العالم والطبيعة بوجه خاص[(١)]».

ج- **أما القسم الثالث والأخير**: من الكتب النقدية «الذاتية»، وهو ردوده -رحمه اللَّه- على نفسه؛ خشيةَ أن تلصق به آراؤُه ومواقفُه السابقةُ، والذائعةُ عنه، في أيام الاعتزال، فمنها:

- كتاب «الجوابات في الصفات، عن مسائل أهل الزيغ والشبهات»، يقول عنه: «نقضنا فيه كتابًا، كنَّا ألفناه قديمًا فيها، على تصحيح مذهب المعتزلة، لم يؤلَّفْ لهم مثلُه، ثم أبان اللَّه -سبحانه-

---

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الإسلامي، ترجمة عباس محمود، ط القاهرة أولى، ص ٣٠. وانظر ما سيأتي في ص ١٤٢، ١٦٣.

لَنَا الحَقَّ، فرجعنَا عَنْهُ، فَنَقَضْنَاهُ وأوضحنا بطلانَه»[(١)] رحمه الله.

- ومنها كتابه «في باب شيء»، وأن الأشياء هي أشياء وإن عدمت»، قال عنه هو أيضًا: «رجعنا عنه، ونقضناه، فمن وقع إليه فلا يعوِّل عليه..»[(٢)]. فهذه خمسة عشر كتابا في الرد والمناقضة.

بقي الآن ضربان من أضرب التأليف لدى هذا القلم السَّيال، هما:

٤- **النوع الرابع من المؤلفات، المتمثل في:** «رسائله الجوابية» على أسئلة علماء الأمصار، والبلاد الإسلامية في المشرق والمغرب، حول مسائل العقيدة، وهي تُماثِلُ الجوابات الشفوية، في مجالِسِ الجدالِ بالبصرة وبغداد، ومثلُهُما أيضًا «إملاءاتُه ومجالسُه» مع أصحابه وتلاميذه، في هاتين المدينتين العامرتين، وهو نشاط لا يمكن إحصاؤه، لفت أنظارَ العلماء فرحلوا إليه، وجلسوا بين يديه، أو استمعوا لمناقشاته وحواراته الجدلية، التي لم تسجل للأسف الشديد؛ بل إن الجوابات والردودَ المكتوبةَ والمجالس المملاة كانت أحرى -لتدوينها بالكتابة- بالبقاء والنقل، ولكنا حتى الآن لم نعثر على أي منهما، وإن وردت إشارات إلى نحو ذلك، في بعض مؤلفاته، حيث يقول: وقلنا، وألزمناهم، وسألناهم، ونحوها. وإذا كانت الكتب الكبيرة، والمجلدات العديدة قد اختفت أو أبيدت، فلا عجب في اختفاءِ

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص٣١.

(٢) السابق، ص ١٣٣.

الرسائل والأمالي، والمجالس والمناظرات. ولا حول ولا قوة إلا بالله... لكن ظهور بعض المخطوطات أخيرًا له، ولتلاميذه -على ندرتها- يجدِّدُ أملنا، ويقوي عزمنا على مواصلة البحث والتَّحرِّي، عن هذه الكنوز الفكرية المفقودة.

وضمنَ هذا القسم المتعلق بجواباته لما ورد إليه من أكثر الأمصار الإسلامية: نجد مصرَ وغيرَها، بعنوان «جواب المصريين في مسائل من الكلام»... وكتاب الطبرانيين، والخراسانيين، والأرّجانيين، والسُّبْراطيين، والعُمانيين، والجُرجانيين، والدمشقيين، والواسطيين، والرامَهُرمزِيين، وغيرهم[1]. فهذه عشرة أمصار، جاءته منها أسئلةٌ، وأرسل إليهم إجاباتها، من مختلف الأمصار الإسلامية في الشرق والغرب.

وإن المرء ليعجب كيف تسَنَّى لرجل نشأ يتيمًا، وعاش فقيرًا وحيدًا زاهدًا، ينفقُ، من رَيعِ وقفٍ لأحدِ آبائه ما قيمته سبعة عشر درهمًا في كل عام، وقد وفد عليه ابن خفيف في البصرة، وصحبه مرة إلى بيته، بحي منها، ولكنه لم يذكر لنا شيئًا عن أهلٍ أو ولدٍ - أقول: كيف تسنى لأبي الحسن في ظل هذه الظروف أن يُصنِّفَ هذه التصانيف، في علوم شتى ومجالات متنوعة. وكيف ذاع صيته حتى بلغ إلى الأقطار الإسلامية كافة، حتى جاءته الرسائل تحمل المسائل

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص١٣٠ وما بعدها.

والقضايا المشكلة؟ لا شكَّ أنه التوفيق الإلهي، والمواهب الشخصية، والإخلاص التام.

ثم أسلم هذا الرجل العظيم روحه إلى باريها -عزَّ وجلَّ- في بيتِ تلميذٍ له بأحد أحياء بغداد -كما سلف ذكره- فلم نعرف كيف كانت حياته الشخصيَّة، في هذه العاصمة الزاخرة بألوان النشاط، الفكري والسياسي والاقتصادي، في قرن النضج الحضاري للحياة الإسلامية، كأنه لم يكن له حياة شخصية على الإطلاق، وأنه خُلِق لينهض بهذا الذي هيَّأه اللَّه له فقط -وهو رضيُّ النفس، قانعٌ مُتَعَفِّفٌ والحمد للَّه -رحمه اللَّه وطيب ثراه؛ كما وصفه الذهبيُّ رحمه اللَّه وليس من أتباعه، بل هو من ناقديه رضي اللَّه عنه.

٥- وعلى كلٍّ فقد ترك لنا الرجل - في نطاق «النوع الخامس» والأخير من الحقول المعرفية التي شملها تراثه الفكري - وهو التأليف في «العلوم الإسلامية الشرعية»، كتبًا في «أصول الفقه»، وهو علم مرتبط بعلم الكلام ارتباطًا وثيقًا، وبخاصة في كلام المتقدمين، وفي علم التفسير، ومسائلَ تتصل بعلوم الحديث الشريف كأنواع الخبر، وحكم التواتر، ونحوها:

أ- ففي علم أصول الفقه، ألَّف:

- كتاب «الاجتهاد في الأحكام».
- وكتابًا في القياس.

- وكتابًا في خبر الواحد، وإثبات القياس.

- ويتصل بذلك أيضًا كتابه في «آداب الجدل».

- وكتابًا في «أفعال النبي صلى اللّٰه عليه وسلم».

- وكتابًا في «الخصوص والعموم»، تعرَّض عنوانه للتحريف.

- وكتابًا في «الأخبار وتخصيصها»، ويتصل بذلك دفاعه عن «التواتر» وإفادتِهِ العلمَ، ضدَّ ابن الراوندي.

- وكتابًا في «علة تحريم الخمر، وما دار بينه وبين أبي الفرج المالكي» في هذا الشأن. فهذه تسعة كتب في مسائل من «أصول الفقه».

ب- وفيما يتعلق بعلوم السنة: فقد أشرنا -آنفًا- إلى كتابه في «خبر الواحد وتصحيح القياس عليه»، وكتابه في «إثبات صحة التواتر»، والرد على ابن الراوندي، وغيره في هذا الشأن، وحفظت عنه بعض الأحاديث -بأسانيدها- التي كان قد تحمَّلَها صبيًّا مميزًا، في حِجْرِ شيخِ المحدثين بالبصرة زكريّا بن يحيى الساجي -رحمهما اللّٰه- وقد رواها بسندها المتصل ارتجالًا في جواب لسائلٍ -كان متحديًّا- عن حكم تلاوة الفاتحة في ركعات الصلاة[1]. فهذان كتابان في علوم السنة النبوية.

جـ- وله في علم التفسير:

- كتابه الماتع «المُختَزَنُ» الذي رأى ابن تيمية جزءًا منه، ويبلغ خمسمئة جزء (أو ملزمة بلغتنا الآن)، ونقل عنه ابنُ فُورَكَ في

---

(١) انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ٣٥٥.

تفسيره[1]، بل يقول عنه ابن العربي الفقيه المالكي: «ومنه أخذ الناس كتبهم»، ويذكر أنه اطلع في مكتبة المدرسة النظامية ببغداد، على كتاب مأخوذ عنه[2] صار مرجع الناس في التفسير. ومن يتتبع شرحه للآيات القرآنية الواردة في «اللمع» سيجد آثارًا من «المختزن»، ولكنَّ نُقولَ ابنِ تيميَّة المستفيضةَ في «الدَّرْءِ» وغيرِه تعدُّ أكثر المصادر ثراءً، لمن أراد الحصول على بعض نصوص «المختزن»، كعادة الرجل في النقل المستفيض لأقوال مخالفيه. وسيكون العثور على هذا التفسير كشفًا تاريخيًّا، وفتحًا علميًّا -بإذن اللَّه العلي الكبير. وكتابه في اختصار «المختزن».

- وكتابه في «متشابه القرآن»، وقد كان لجميع تلاميذه -اقتداءً به- عنايةٌ بعلمي أصول الفقه والتفسير: مدارسةً وتأليفًا.

وننتقل الآن من تصنيف المؤلفات الأشعرية، بقدر الإمكان، إلى ما هو ألصق بمهمة «التحقيق» لنص كتاب «اللمع» الذي قدمنا له، بما مرَّ من صفحات هذه المقدمة، والحمد للَّه.

---

(١) انظر السليماني: الحدود في الأصول (مرجع سابق)، ص: ٢٧.

(٢) ابن العربي، العواصم (مرجع سابق)، ص٧٢.

جـ - مكانة «اللمع» من مؤلفات الشيخ:

من يتابع هذا الفيض الغزير وأصداءه في الحياة الفكرية الإسلامية حينذاك، يلحظ بوضوح المكانة الخاصة، والوضع المتميز لكتاب «اللمع»، بين هذه المؤلفات جميعًا. واللمع جمع «لُمعة»، وهي الإضاءة والإبراق، وكل لون يخالف لونًا آخر. وقد استعملت الكلمة مبكرًا في عنوانات كثير من الكتب مطولةً وموجزة: في التصوف، والنحو، وأصول الفقه، وغيرها، ويعد الأشعريُّ من أوائل مَن استعملها في «علم الكلام».

هذا، والأدلة على المكانة الخاصة لهذا الكتاب -على صغر حجمه نسبيًا- كثيرة، منها:

١- أن المؤلف يشرحه بنفسه في البصرة، والناس يرحلون ليستمعوه من فمِه مباشرة، كما كان من تلميذه ابنِ خفيف، الذي يصف لنا كيف قُدِّرَ له لقاء الشيخ في البصرة وسماعه الشرح منه، وما تيسر له من حضور بعض مجالس النظر والجدل مع المخالفين، وخاصةً المعتزلة، بأسلوب رائع، وكما نقلت الأستاذة «شيمل» في ملاحق كتاب «سيرة الشيخ الكبير»، التي نشرتها في «إستانبول» أثناء إقامتها بهذه المدينة، للتدريس ببعض جامعاتها، ورَدَّه العالم المصري الدكتور شتا إلى اللغة العربية، لغة أصله المفقود الآن، الذي كتبه أبو الحسن الديلميُّ، في القرن الرابع الهجري[1] بالعربية.

---

(١) انظر شتا: سيرة الشيخ الكبير، (ترجمة)، القاهرة، المقدمة، ومقدمات شيمل لأصله «سيرت الشيخ الكبير».

وانظر أيضًا: مقدمتنا لكتاب «عطف الألِفِ» للديلمي نفسه، ط. أولى، =

٢- ويحس بخطورة الكتاب وأهميته الخصوم والأنصار، على السواء، فيؤلف أبرز رجال المعتزلة في ذلك الوقت، تلميذ أبي هاشم الجبائي (الابن)، وهو القاضي -في دولة بني بُوَيْه ذات الميول الاعتزاليَّة- عبدُ الجبَّار بنُ أحمد (٤١٥هـ)، صاحب «المُغْني في أبواب التوحيد والعدل»، نقضًا له، الأمر الذي يدعو معاصره -رحمه اللَّه- قاضيَ القضاةِ ببغدادَ أبا بكرٍ البَّاقِلَّانيَّ -فيما بعد- ليكتب «نقض النقض»؛ ردًّا على نقد «الجبائي» لكتاب «اللمع».

٣- كما يسجل ابن تيميَّة، في «درء تعارض العقل والنقل» وغيره من كتبه، أهميةَ «اللمع»، وينقل عنه، قائلًا: «. . . وكتابه المشهور، المسمى «باللمع في الرد على أهل البدع»، وقد اعتنى به أصحابه، حتى شرحوه شروحًا كثيرة، والقاضي أبو بكر شرَحَه، ونقض كتاب عبد الجبار في نقضه. . .»[1]، وينقلُ الرجلُ الناقدُ للأشاعرة، بعد ذلك، نصوصًا مطولة من هذا الشرح، تتضمن اعتدادَ القاضي -كشيخه من قبله- بفكرة الدليل «النَّقْلَ - عَقْليّ»؛ إذ يقول ابن تيمية عن الأشعري: إنه قصد: «أن يجمع لأهل التوحيد، المُقِرِّين بالسمع، بين دلائل العقول

= الكتاب اللبناني المصري، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٤ وما بعدها، والمقري التلمساني: أخبار القاضي عياض ٣/ ٨٠.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٧٠. وابن تيمية يؤكد في «درء التعارض» أن شرح الباقلاني للمع، كتاب آخر غير كتاب «نقض النقض» ردًّا من القاضي على كتاب عبد الجبار الذي انتقد فيه اللمع، وسماه «نقض اللمع»؛ فهما كتابان للقاضي الباقلانيّ - رحمه اللَّه.

وتنبيه السمع عليها». ويواصل ابن تيمية -رحمه الله- النقل عن كتاب القاضي، على النحو المعروف عنه[1]، عديدًا من الصفحات.

٤- وكان ابن فُورَكَ (٤٠٦هـ) قد شرح الكتاب أيضا، ولكن كلا الشَّرحينِ مفقود الآن، وإن كان «شرح القاضي» مختصرًا في كتاب «الشامل» للإمام الجويني رحمه الله؛ كما سنبين فيما يلي:

٥- لقد كان من حسن الحظ أن يواصل الكتاب تأثيره، فيؤلفَ إمامُ الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) - أبرزُ رجال الجيل الثالث من الأشاعرة، وشيخ النِّظَاميَّة ببغداد، وأستاذُ الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) والراغبِ الأصفهانيِّ (٥٠٢هـ) - كتابًا أسماه: «الشاملَ في أصول الدين»، في شرح الشرح الذي كتبه القاضي الباقلاني، وهو شبه «حاشية» أو تلخيص على المتن الأصلي للقاضي الباقلاني، فحفظ لنا -رحمه الله- شرحَ القاضي لكتاب «اللمع»، المفقودَ الآن، فالشاملُ -في حقيقته- كما قال «كلوبفر» محققُ النشرة الإيرانية من «الشامل»، هو تحرير -كما ذكَر على طرة الكتاب- «الشرح اللمع» للقاضي أبي بكر الباقلاني»، وهذا ما صَرَّح به مصنف «الشاملِ» نفسُه، في خطبة كتابه: «قد استدعى طائفة، يتعيَّن إسعافُهم، تحريرَ كتابٍ، يتعالى عن المختصرات، وينحطُّ عن المبسوطات.. فصادف الاختيارُ والإيثارُ «شرحَ اللمع» للقاضي الجليل أبي بكر - رضي الله عنه..».

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٣٠٥.

٦- ثم يأتي أشعريٌّ آخر، بعد نحو قرنين ونصف القرن، معاصرٌ لابن تيميَّة، وهو ابن الأمير (٧٣٦هـ)، فيؤلفُ «الكامل في اختصار الشامل»؛ معونةً لدارسي «الكلام» في عصره، قائلًا: «وكنت قد وقفتُ على الكتاب، المسمَّى «الشاملَ في أصول الدين»... فوجدته كثير الفوائد، يجمع فيه معظم القواعد، غير أنَّه طويل العبارة.. فاختصرتُ الكلام المذكور في هذه العُجالة»[1]. وهذه العُجالة، التي هي مختصر المختصر، تقع في عدة مجلدات، نشر منها اثنان، بالقاهرة، منذ عقد من الزمان.

والعجيب أن يقول «محقق» النشرة القاهرية «للكامل» عن كتاب «الشامل»: «ويغلب على الظن أنه (يقصد إمامَ الحرمين) شرحَ فيه كتاب «لمع الأدلة»، ولمع الأدلة هو كتاب آخر للجويني - نشر في القاهرة بتحقيق د. فوقية حسين محمود، رحمها اللَّه»[2]، فانظر إلى هذا التخليط المسمَّى بالتحقيق - نسأل اللَّه المغفرة.

والحقيقة الصريحة أنه شرحٌ أو تحريرٌ وتلخيص لكتاب الباقلاني «شرح اللمع» كما يصرح الجويني نفسه في خطبة كتابه المشار إليها آنفا، وكما يصرح صاحب «الكامل» أيضًا في مفتتح كتابه، وكلاهما خفي عن المحقق -رحمه اللَّه.

---

(١) انظر ابن الأمير: الكامل في اختصار الشامل، تحقيق: جمال عبد الناصر عبد المنعم، دار السلام بالقاهرة، ط١، ص ١/ ١٦٩.

(٢) السابق، ص ٤١.

٧- **شمول الكتاب -على صغر حجمه النِّسبيِّ- لقواعد مذهب** الأشعري وأساسياته؛ حتى ليقول عنه بحقٍّ شيخنا الدكتور حمودة غرابة -رحمه اللَّه- في مقدمة تحقيقه لكتاب «اللُّمع»: «فالأشعري في هذا الكتاب يبدو أعمق تفكيرًا، وأسلمَ منهجًا، وأشد عناية بالأدلة العقلية، إلى درجة التعقيد أحيانًا. . . لا يذكر الإمامَ أحمد - رضي اللَّه عنه- ولا يشيد بمنهجه، بل هو -على العكس من ذلك- يُهاجِمُ في قسوةٍ أولئك الذين يضيقون بالنَّظر والاستدلال، وهم الحنابلة، ويحاول جاهدًا الاستدلالَ على صحة ذلك من القرآن الكريم والسنة المطهرة».

ثم يضيف بعد ذلك: «وإذن فالصورة العقلية التي رواها الثقات من العلماء عنه، هي صورة حقَّة، قد كتبت بيد الأشعري نفسه. . وأن الخلاف بينه وبين أتباعه لم يمسَّ أية مسألة جوهرية في المذهب نفسه، وإنما هو خلاف في طريقة الاستدلال، أو في تفسير بعض الأصول، أو الزيادة في الشرح. وحسبُ «اللمع» ذلك ليكون جديرًا بما بذل فيه من جهد. .»[1].

وينتهي شيخنا من هذا العرض لخصائص «اللُّمع»، إلى ترجيحه لأسبقية كتاب «الإبانة» على كتاب «اللمع»، مؤكدًا مكانة الأخير، في التعبير النهائي عن الشيخ ومذهبه، قائلًا: «إن الصورة السلفية، التي يصورها «الإبانة»، قد صدرت أولًا، وإن الصورة العقلية التي

(١) انظر غرابة: اللمع، المقدمة، ص٥ - ٦.

يصورها «اللمع» قد صدرت أخيرًا، وإنها كانت تحديدًا لمذهب الأشعري في وضعه النهائي، الذي مات صاحبه وهو يعتَنِقُهُ، ويعتَقِدُ صحتَهُ، ويُدافع عَنْه..»[(١)].

وما انتهى إليه شيخنا «غرابة»، عن مكانة «اللمع» من مؤلفات الشيخ، وعن مذهبه الوسطيِّ، الذي ساد العالم الإسلاميَّ بعده، هو رأي المعتدلين من المستشرقين في القديم، خلافًا لما روَّجه «جولد تسهر» في الغرب، وجورج مقدسي عندنا[(٢)]، وهو الرأي الذي انتهى إليه البحث العلمي الآن في الغرب مرة ثانية، بعد التطورات التي ألمحنا إليها في فقرة الدراسات الأشعرية المعاصرة[(٣)]، وما تحقق فيها من بيان لجهد «الشيخ» في تأليف مذهبه، وريادته الحقيقيَّة له.

ومما يؤكِّد شمول الكتاب لكل القضايا الرئيسة، عند أهل السنة والجماعة، الفهرسُ الذي قدمه -رحمه الله- في مطلع كتاب «اللمع»، وإن سقطت بعض كلماته من النسخة الخطية الوحيدة التي بأيدينا، فهو يبدأ بباب عن الصانع وصفاته، والثاني عن القرآن، والثالث عن الإرادة، والرابع عن الرؤية، والخامس عن القدرة، والسادس عن الاستطاعة، والسابع عن التعديل والتجوير، والثامن عن الإيمان، والتاسع عن الخاص والعام والوعد والوعيد، والأخير عن الإمامة[(٤)].

---

(١) السابق، ص٦.

(٢) انظر أسامة شفيع: المرجع، ص ١/٤١٦.

(٣) انظر فاتحة هذه المقدمة، ص ١٥ وما بعدها.

(٤) ويلاحظ أن الشيخ لم يفرد بابًا للنبوة، لأنه فيما يبدو اعتبر كلامه التفصيلي =

٨- ارتباط «اللمع» باسم الشيخ الأشعري -رحمه اللَّه- فلا يُذكَر اللُّمعُ إلا ويُذكر الشيخ، ولا يذكر الشيخُ إلا ويذكر.. سَواءٌ في كُتب أهل المذهب أو كتب غيرهم... وابن تيمية - وهو من أوسع المشتغلين بالكلام والمتكلمين اطلاعًا، وأكثرِهم حرصًا على النقل المستفيض- نجده في العديد من كتبه، إذا ذكر أبا الحسن ذكر «اللمع»، ونقل عنه، وقد مرَّ آنفًا بعض نقوله عن «اللمع» في كتابيهِ: «النبوات»، و«درء التعارض بين العقل والنقل»، فهو ينقل عنه في هذا الكتاب الأخير، في الجزء الرابع منه، صفحاتٍ كاملة: (٤/ ٢٦٠، ٢٦٣)، (٤/ ٣٩٩ - ٤٠٠). وفي الجزء الخامس من الكتاب نفسه نحوًا من خمسَ عشرةَ صفحة، (٥/ ٨٣ - ٩٨ . .)، وهذه النصوص المستفيضة المنقولة من «اللمع»، والتي نجد قريبًا منها في كتاب ابن السبكي «طبقات الشافعية الكبرى» في مواطن عديدة، وبخاصة في الجزء الثالث منه (٣/ ٣٤٧-٣٦٩)، قلت: هذه «النصوص الموازية»، فضلًا عن إفادتها أهميةَ الكتاب ومكانتَهُ الخاصة بين مؤلفات الشيخ، تؤكد نسبةَ الكتاب، في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي، إلى مؤلفه -رحمه اللَّه- كما أنَّها تفيد، باعتبارها نصوصًا موازية، في مهمة القراءة، وأغراض التوثيق والتحقيق للنص البالغ الأهمية في كتاب «اللمع». والحمد للَّه رب العالمين.

= عن «القرآن» في الباب الثاني يغني عن ذلك.

وفيما يتصل بهذه النقطة، والتي قبلها أيضًا، فإن من يقارن بين «اللمع» وبين النص الرائع الجامع، الذي نشره المستعرب «ميكائيل جيماريه»: «مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري»، للأستاذ أبي بكر ابن فورَك (٤٠٦هـ) -رحمه اللَّه- وهو المستخلص -كما نص مؤلفه- من اثنين وثلاثين كتابًا للشيخ أبي الحسن، أكثريتها الساحقة غير موجودة الآن، لا في المطبوع ولا في المخطوط، أقول: من يقارن بين «اللمع» و«المجرد» لا يجد فرقًا في الآراء، أو تعارضًا أو اختلافًا ذا بال، اللهم إلا ما كان من قبيل الإجمال والتفصيل، وقد ختم الأشعري كتابه - الذي نرجح أنه «اللمع الأوسط»، لا الكبير ولا الصغير؛ فهو دائمًا يذكره بعنوانه الكامل، دون وصف بالصغر أو الكبر، كما يفعل مع الآخَرَيْنِ، ختمه بقوله: «وقد قلنا في الأبواب التي تكلمنا عليها قولًا وجيزًا»[(١)]، وذلك بالقياس إلى مؤلفات أخرى أطول نفَسًا، وأكثر استفاضة.

هذا، وسنحاول -قدر الإمكان- المقارنة بين نصوص اللمع، وما جاء مرتبطًا بها، في غيره من مصنفات الشيخ؛ أو مؤلفات الآخرين؛ لتأكيد النتائج السالف الإشارة إليها، على مدى النص كُلِّه، بإذن اللَّه.

---

(١) انظر صفحة الختام من كتاب اللمع.

نص «اللُّمع»

أ- اسم الكتاب:

عرفنا من «مكانة اللمع» في مؤلَّفات الشيخ أنه أشهر كتبه، وأنه ربما كان أهمها على الإطلاق، والنصوص الواردة عنه في المصادر المباشرة، ومنها مؤلفات الشيخ نفسه -كقائمة كتاب «العُمدِ في الرؤية»- تورده باسمه الكامل المشهور «اللُّمع في الرد على أهل الزَّيغ والبدع»، وكذا في المراجع المعاصرة من تلاميذه كابن خفيف، وإن كانت ترد مختصرة فيقال: «اللمع» فحسب، وعند الجيل الثاني من الباقلاني وابن فورك: «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع». وبعضُ المراجع المتأخرة نسبيًّا، كمؤلفات ابن تيميَّة، تورِدُه مختصرًا؛ بحذف كلمة «الزيغ»: «اللمع في الرد على أهل البدع[1]»، واحتمال الاختصارِ -بعد نحو أربعة قرون- احتمال وارد تمامًا، وقد نشره معاصرونا، ومنهم شيخنا الدكتور غرابة، على النحو الذي أثبتناه، وهكذا يرد في كتب «الببليوجرافيا» القديمة والحديثة.

---

(١) راجع نصه فيما مرَّ من هذه المقدمة، ص ٨٠.

ب- نسبة اللمع إلى مؤلفه وإجازتي فيه:

لا مشاحَّة على الإطلاق في صحة نسبة الكتاب إلى أبي الحسن، ولولا الاعتبارات الفنية في منهج التحقيق، لما أثير هذا الموضوع أصلًا: فقائمة الشيخ تتضمنه، وكَذَا أخبار تلاميذه -وخاصةً ابن خفيف وأبا الحسن الباهلي- وتلاميذِهم، أمثالِ الباقلانيّ وابنِ فُورَك؛ فإنهم سمعوا شرحَ الكتاب على شيوخهم من تلاميذ أبي الحسن، ونقلوا لنا ذلك فيما سبق إيرادهُ من نصوصهم[1]. وكذا النقول والنصوص الموازية -كما ذكرنا- لدى ابن تيميَّة وغيره، كشيوخ المعتزلة الذين هاجموا الكتاب، ومنهم عبد الجبار بن أحمد صاحب «نقض اللمع»، كل هؤلاء يثبتونه منسوبًا إلى مؤلفه، ولا نعرف باحثًا أو مشتغلًا لاحقًا سبق أن شكك في هذه النسبة الثابتة. والحمد للَّه.

لكننا استكمالًا لمسألة النسبة، نورد دليلًا آخر حاسمًا، وهو ثبت العالِم المصريِّ المستنير، الأمير الكبير، محمد بن محمد بن أحمد ابن عبد القادر السَّنَباوِيِّ الأزهريِّ المالكيِّ الشافعيِّ، (ولد في ١١٥٤هـ - وتوفي: ١٢٣٢هـ)، فقد قال -رحمه اللَّه- في كتابه المشهور «سد الأرب من علوم الإسناد والأدب»: «وأما الكلام فأروي فيه»[2]، وذكر مروياته، ومنها كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» بسنده المتصل إلى شيخ الإسلام زكريا الأنصاري

---

(١) راجع فقرة المؤلفات فيما سبق.

(٢) الأمير: سد الأرب من علوم الإسناد والأدب، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٩٢٦هـ) عن شيوخه، حتى يتصل بالإمام الرازي (٦٠٦هـ)، والرازي يروي عن أبيه الشيخ ضياء الدين خطيب الريّ، وهو يروي عن أبي القاسم الأنصاري (٥١١هـ وقيل: ٥١٢هـ)، الذي يروي عن شيخه إمام الحرمين الجوينيّ (٤٧٨هـ)، الذي يرويه عن أبي القاسم الإسفراييني (٤٥٢هـ)، الذي يرويه عن أبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ)، الذي يرويه عن شيخه أبي الحسن الباهلي، الذي يرويه عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي اللَّه عنه»(١).

وأقول راغبًا في التشرف بالانتماء إلى هؤلاء الأعلام: إن شيخي آخرَ الحفَّاظ بمصر، الشيخ محمد الحافظ التيجاني، قد أجازني عام (١٩٦٨م)، بزاويته بحي «المغربلين» بالقاهرة، بكل مروياته بسنده المتصل بالشيخ الأمير الكبير، وثبته الشهيرِ؛ فأنا من رُواة نص «اللمع» عن مؤلفه -رضي اللَّه عنه- بالإجازة من الشيخ التيجاني، رحمهم اللَّه أجمعين.

جـ - اللمع والفكر المغاربي المعاصر:

ربما كان من المناسب -في ختام هذه الفقرة عن كتاب اللمع- أن نشير إلى العمل الذي أصدره الكاتب المغربي أخيرًا -منذ ثلاث سنوات- الأستاذ محمد احميمد بعنوان «الفكر الأشعري المغربي بين كتابي الإبانة واللمع».

---

(١) السابق.

وهو يحذر من أن القائم على «مركز أبي الحسن الأشعري للبحوث والدراسات» بتطوان -في المغرب الشقيق- يعتبر كتاب «الإبانة» هو المعبر عن فكر الإمام أبي الحسن، وأنه آخر مؤلفاته التي مات متمسكًا بها داعيًا إليها، ويرى الأستاذ احميمد في هذا التوجه خطأ علميًّا، وخطرًا اجتماعيًّا، على عقائد المغاربة، ومبدئهم الثلاثي الجامع بين عقيدة الأشعري، وفقه مالك، وطريقة الجُنَيْدِ السالك.

وذلك أن كتاب الإبانة -في رأيه- غير ثابت النسبة إلى الحسن، ويثبت تشكك الكوثري وعبد الرحمن بدوي، والأستاذ السقاف، في صحة نسبة الكتاب إلى الإمام، أو بعض محتوياته، كما يرجع الكوثري، والمحقق المغربي نزيه حمادي[1]، ويعتمد الأستاذ السقافُ على «النقد الداخلي» في رفض هذه النسبة، من حيث إنكارُ الإبانة للنظر، الذي هو أساسُ عملِ الإمام في «اللمع» وسائر أعماله الأخرَىٰ، والروحُ المتشددة التي تكفر بعض المسلمين، وهو الذي قال وهو يجود بأنفاسه الأخيرة لتلميذه السَّرْخَسِيِّ: «اشهد عليَّ أنني لا أكفر أحدًا من أهل هذه القبلة، فكلهم يشير إلى معبود واحد، والأمر كله اختلاف في العبارات».

ونحن نوافقه على خطورة الاعتماد على «الإبانة» وحدها، حتى لو صحت نسبته، وكنا نظن أن هذه الفكرة قد فقدت أنصارها بالدليل

(١) راجع احميمد - محمد: الفكر الأشعري المغربي، ص ٨٢ وما بعدها.

الحاسم، الذي قدمه أبو بكر بن فورك، في كتابه: «مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري»[1]، ونشره -أواخر القرن الماضي- المستشرق الفرنسي چيماريه، اعتمادًا على أكثر من ثلاثين كتابًا -الكثرة الساحقة منها مفقود الآن- وإخواننا المغاربة وثيقوا الصلة بالاستشراق الفرنسي، ولكن الأستاذ احميمد لم يشر إلى چيماريه.

وفي العمل تفاصيل أخرى عن أشعرية المغرب، وتأثرِهم بالجويني خاصة، بالغة الأهميةِ، وآراءٌ شخصية أخرى عن تجديد علم الكلام، والمذهب الأشعري خاصة، قد لا نتفق عليها تمامًا، ولكن الذي أردت ألا تخلو منه هذه المقدمة، أن البحث العلمي المعاصر يتفق مع كل النتائج التي انتهينا إليها في هذه المقدمة بشأن «اللمع» ومكانته من مذهب الشيخ الذي لقي عليه ربه، وكان بتوفيق اللَّه -تعالى- طريقًا وسطيًّا جامعًا لجمهور المسلمين، وخاصة من أهل السنة والجماعة، وبالأخص في الأقطار المغاربية. واللَّه ولي التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

٣- دواعي إعادة التحقيق:

١- أ- لقد ذكرنا أن الكتاب صدر أولًا عام ١٩٥٣م عن المطبعة الكاثوليكية ببيروت، بتحقيق المستشرق الأمريكي الأب مكارثي، وبالرغم من أنه أتاح النصَّ البالغ الأهميَّة للباحثين، معتمدًا فيه -كما يقول- على المخطوطة الأصلية للكتاب -وهي الوحيدة فيما نعلمه حتَّى

---

(١) السابق: ٤٥-٥٨.

الآن بجامعة بيروت الأمريكية American University of Beirut، ورقمها MS 297,3: A81 1A[١]، فإن نشرته تغصُّ بالأخطاء وعيوبِ القراءة.

ب- وقد اجتهد أستاذنا الدكتور حمّودة غُرابة في إصلاح كثير من هذه الأخطاء، وعنَّى نفسه بتتبُّع عيوب نشرة مكارثي، على مدى عمله حتَّى نهاية الكتاب، وحصل شيخنا أيضًا -كما ذكر في مقدِّمته لكتاب «اللُّمع» الذي أصدره عن مطبعة مصر بالقاهرة في العام ١٩٥٥م- على النسخة الأصلية المخطوطة، وعلى نسخةِ المكتبةِ البريطانيةِ The British Library (المتحف البريطاني سابقًا) رقم Or. 3091 المنقولة بخطِّ اليد -لا بالتصوير- عن نسخة بيروت الوحيدة، وهي نسخة سقيمة يقول عنها المستشرق النمساوي ألفريد ڤون كريمر Alfred von Kremer (ت. ١٨٨٩م): «إنه يبدو أن أحدَ صِبيَةِ النصارى قد نسخها عن الأصل؛ فاحتوت بذلك أخطاء كثيرة، بعضُها يصعب تعليله تعليلًا سليمًا: كتغييره ألفاظ بعض الآيات القرآنية مثل ﴿فَلَبِثَ فِي ٱلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ فغيَّرها إلى «أيَّام»!» ثم أُضيفت إليها أخطاء أخرى لسوء القراءة[٢]، فصارت بذلك نسخةً معيبةً مشوَّهة من الأصل البيروتي.

---

(١) انظر وصفها الكامل في: يوسف ق. خوري: المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت ١٠٠.

(٢) راجع: غُرابة: اللُّمع (مرجع سابق) ص ٩- ١٢، وانظر:
Charles Rieu: Supplement to the Catalogue of The Arabic Manuscripts in The British Museum: 104, 105.

جـ- ولا شك أن أستاذنا غرابة أصلح الكثير من الأخطاء، وعالج الكثير من عيوب القراءة بخبرته، وثقافته اللغوية، ومعرفته بعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، كما يقرر الباحثون المتابعون للعملين[1]، ويرون في الوقت نفسه أن نشرته -رحمه الله- لا تخلو -برغم ذلك- من الأخطاء، وأن العمل جدير بتحقيق جديد مُحَرَّرٍ.

٢- أمَّا عن عملنا في معالجة النص؛ فنودُّ أن نذكر أننا -بعد الحصول على صُورةِ النسخة الخطية الوحيدة (انظر صورة لوحة البسملة ولوحة الخاتمة فيما يلي)- قد توفَّرنا على قراءة صورة النسخة الأصليَّة عدَّة مرَّات، ورمزنا لها بالحرف (ص) ونعني: الأصل، ثم نسخناها حسب الإملاء الحديث، وأعدنا القراءة مقارنين بالنشرتَين السابقتَين: (م) أي: مكارثي، ورمزنا بالحرف (غ) لنشرة الدكتور غرابة[2]، مع

---

(١) انظر الأستاذ محمد عزير شمس: «تراث الإمام الأشعري بين المطبوع والمخطوط» ضمن أعمال مؤتمر الإمام أبي الحسن الأشعري، إمام أهل السنة والجماعة، القاهرة، ١/ ٢٦٨. و: مقالة رئيس التحرير السيد/ محب الدين الخطيب -رحمه الله، مجلة الأزهر، ٢٥/ ١١٩٠، الجزء العاشر، شوال ١٣٧٣هـ/ يونيو ١٩٥٤م.

(٢) وضعنا هذا الرمز لنسخة مطبعة مصر دون سواها؛ فهي النسخة التي طُبعت في حياته -رحمه الله- وراجعها بنفسه، وما أتى بعدها -سواء كانت نسخة المكتبة الأزهرية للتراث، أو نسخة مكتبة الخانجي- فهو منقول من النسخة المذكورة.

وقد راجعنا أولًا، في نشرة الدكتور غُرابة، نسخة المكتبة الأزهرية للتراث، ثم راجعنا النص على نسخة مطبعة مصر، فأعدنا القراءة علَيها، وهالنا ما في النسخ الأخرى من أسقاط وتحريفات نتجت عن صفِّ الكتاب طباعيًّا دون مراجعة.

النظر، أحيانًا، إلى النسخة المكتوبة بيد أحد أعوان المستشرقين، ورمزنا لها بالحرف (ل) اختصارًا لكلمة «الندن»، وقد أثبتنا أهمَّ الفروق ذات المغزي مهملين ما لا ضرورة له، وأثبتنا الصواب عندما يخطئ الناسخ الأصلي، مع الإشارة إلى ما في (ص) دائمًا، متابعين لشيخنا غرابة أو مخالفين له- كما سيلاحظ القرَّاء في نشرتنا هذه.

وخرَّجْنا النصوص -وخصوصًا الآيات والأحاديث- وعلَّقنا موضوعيًّا على بعض المواضع التي تستدعي ذلك، وألحقنا بعض الفهارس والكشافات الضرورية كما سيجده القارئ في نهاية هذا العمل بإذن اللَّه.

وأهم ما نعتز به هو: التدقيقُ في قراءةِ النصِّ وضبطُه، على نحو يقترب -إن لم يطابقه- مما تركه عليه مؤلفه، مستعينين في ذلك بخبرةٍ غيرِ قليلة بنصوص علم الكلام، وبالنصوص الكثيرة الموازيةِ، المنقولةِ عن الأصل، لدى الباقلاني وابن فُورَك والجوينيِّ، في القرنين الرابع -قرنِ المؤلف- والخامس، ثم في القرنين الخامس والسادس لدى ابن العربي المالكي الفقيه، ثم بعد أربعة قرون لدى ابن تيمية الذي قدَّم دون قصد، خدمة رائعة، بعادته في نقل النصوص المطوَّلة في العديد من كتبه -وخاصة في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»- عمَّن يتحدث عنهم من المفكرين -رحمه اللَّه. وقارنا النص أيضًا ببعض النصوص الواردة من عصور متأخرة عن ذلك؛ إذ يحلُو لبعض المشتغلين بعلم الكلام، أن ينقلوا عن هذا الكتاب

«الحجة» أعني اللمع، لبيان مذهب الشيخ الأشعري -رحمه الله- وآرائه في المسائل الكلامية المختلفة[١].

أمّا عن ملاحظاتنا على النسخة (غ) فقد أوردناها على وجه التفصيل بهوامش النص التالي، ونكتفي هنا بما يلي:

١- أنها تتضمن التغيير غير الضروري لما هو واضح في الأصل الخطّيّ الوحيد (ص) دون إشارة إليه، وقد نبَّهنا على مواضع ذلك بالهامش.

٢- وسوء القراءة لما في (ص) أحيانًا، وقد أشرنا إلى مواضعه بالهامش، عدا المواضع التي تختلف فيها وجهات النظر لخفاء ما في الأصل.

٣- وتُسقِط (غ) أيضًا بعض ما في (ص) من كلمات دون إشارة إلى ذلك، وقد نبَّهنا على أمثلته في الهامش أيضًا، وقد تغيِّر ما هو صواب في الأصل، ولا يحتاج إلى تغيير.

٤- وآخر مثال نورده، لدواعي تحقيق النص مرة أخرى بعد صدور نسخة شيخنا الدكتور غرابة، أولًا عام ١٩٥٥، ثم تكرر طبعها بعد ذلك بعد وفاة المحقق -رحمه الله- كما ذكرنا من قبل:

أنها تحوي أحيانًا من «إبعاد النُّجْعَة» في قراءة النص، وعدم التدقيق في ذلك، باستشارة نصوص كلامية أخرى تؤكد- بل تقطع، حتمًا بعدم صِحّةِ ما في «غ»؛ وذلك ما جاء في «المسألة» رقم (٦) في

---

(١) راجع نشرتنا هذه، ص: ١٠٦، وما بعدها.

إثبات كونه -تعالى- عَالِمًا، حيثُ قرأ شيخنا النصَّ الموجود في (ص) على هذا النحو: «. . . لا يجوز أن يحوكَ الديباجَ النفاريرُ، ويصنعَ دقائقَ الصنعةِ مَنْ لا يُحْسِنُ ذلِك ولا يَعْلَمُه»، ثم قال بالهامش: «النفارير جمع نفرور، وهو العُصفور. . . فإن المعنى على ذلك واضح، لأن حياكة الديباج بوساطة العصافيرِ مستحيلٌ؛ لانعدامِ العلمِ عندها»[1] وتلك هفوة عالم؛ فالقراءة الصحيحة في هذا الموطن، هي: «. . . لا يجوز أن يحوكَ الديباجَ بالتَّصاوِيرِ. . . مَنْ لا يُحْسِن ذلك ولا يَعْلَمُه»، كما هو موجود -في غاية الوضوح- في (ص). ومثال «التصاوير في الديباج» يتردد، لدى المتكلمين من قديم، في سياق إثبات العلم؛ فيقول النسفيُّ الماتريديُّ في «التمهيد لقواعد التوحيد»: «إن الأفعال المحكمة المتقنة تحصل من ذات له علم وقدرة. . . فلو سَمَّيْنَا حجرًا: حيًّا عالمًا قادرًا، لا يتأتى منه نَسْجُ الديباج، ونقش التصاوير، وبناء الأبنية الفاخرة»[2]. وكذلك في مثل هذا السياق ورد المثال أيضًا لدى القاضي الباقلانيّ في «التمهيد»: «. . . ونِسَاجةُ الديباج بالتّصاوير، ودقائق المحكماتِ. . .»[3]؛ فلا محل لما بدا لشيخنا من قراءة، وقد

---

(١) انظر غرابة: «اللمع»، هامش ص ٢٤.

(٢) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: حَسَب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية . القاهرة، ط ١، ص١٧٠.

(٣) الباقلاني، التمهيد، نشرة: أبي ريدة والخضري، ط دار الفكر العربي، ص٧٠.

كان بشهادة عارفيه، بالغ الذكاء، بارعًا في التراث الفلسفي والمشائي خاصة، ولكن اشتغاله بالنصوص الكلامية، وبتحقيقها قليل. جزاه اللّٰه عنا وعن التراث الأشعري خير الجزاء.

والآن إلى نصِّ «اللُّمَع في الردِّ على أهل الزيغ والبدع»، محققًا قدر الوُسعِ، ومقابلًا على ما تيسر من نصوصه الموازية، في المصادر اللاحقة.. واللّٰه ولي التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

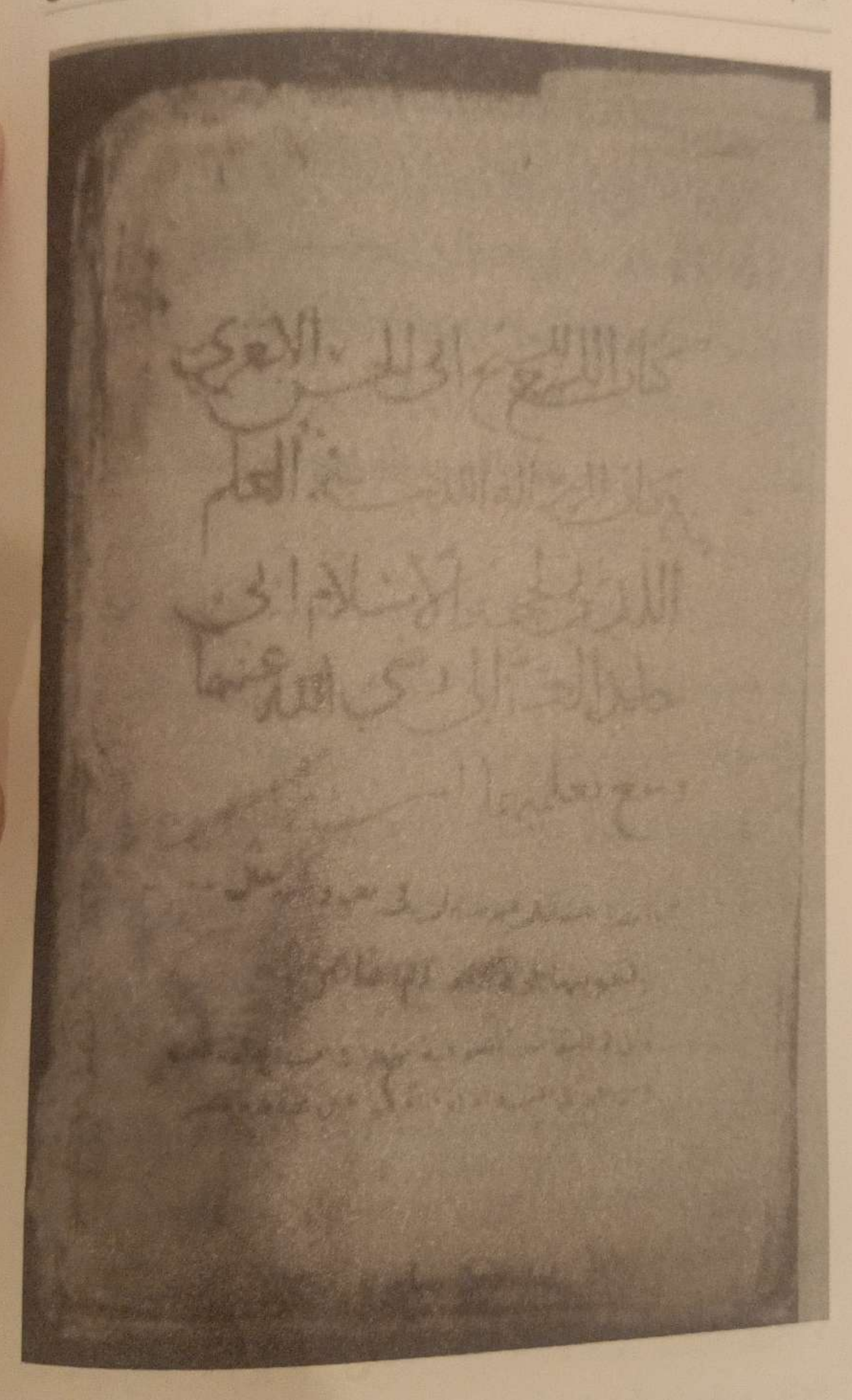
ختام المقدمة

ولا يفوتني -في نهاية هذه المقدمة- أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى الزملاء والأصدقاء، الذين أعانوني في القيام بهذا العمل، منذ السعي للحصول على صورة للنسخة الأصلية ببيروت، بجهد مشكور لتلميذنا الدكتور خالد المؤلف، وفي مراحل العمل المختلفة في تحقيق النص، وما قدمه زملاؤنا وتلاميذنا من خدمات مشكورة؛ وخاصة الأساتذة: محمد عثمان، وحاتم يوسف، وأحمد أبو حوسة، والدكتور علي شمس الدين، وزملاءَه الباحثين الكرام -بمشيخة الأزهر الشريف- الذين تفضلوا علينا بإعداد الكشافات التي تتضمنها ملاحق الكتاب، فجزاهم اللَّه جميعًا، عنا وعن القراء، خير الجزاء.

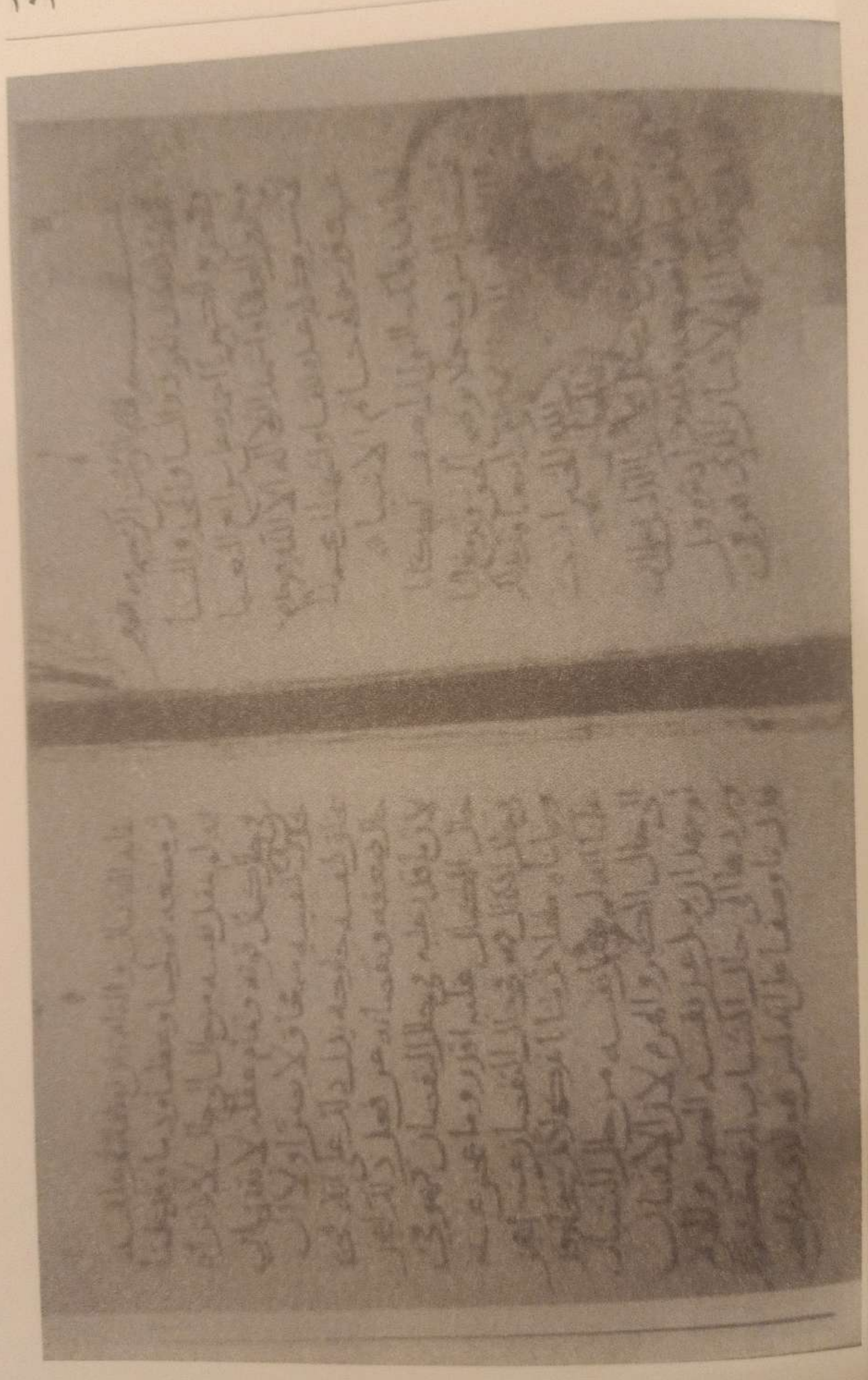
والشكر والامتنان موصولٌ للأزهر الشريف، مؤسسةً وعلماء وعاملين، وفي مقدمتهم شيخنا الجليل، الأستاذ الدكتور أحمد الطيب، الإمام الأكبر، شيخ الجامع الأزهر؛ لتفضله -حفظه اللَّه- بكتابة مقدمة يتشرف بها هذا الكتاب، ولاهتمامه الخاص بإخراج هذه النشرة لكتاب «اللمع» عن مشيخة الأزهر، وفاءً لإمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري -رضي اللَّه عنه- راجين أن يكون النص الجديد المحرَّر لائقًا بهذا الاهتمام، ومقبولًا لدى أهل العلم وشيوخ الكلام، وأن ينفعنا اللَّه -تعالى- به يوم لا ينفع مال ولا بنون، وينفع به المسلمين - آمين.

هذا، وقد أُهديتْ هذه النسخة التي تشرفنا بتدقيقها، وخدمتها، بما يَسَّرَ اللَّهُ وأعان، من تدقيقٍ وتعليقٍ وبيان. وبما تفضَّل به من تقديمِ شيخِنا الجليلِ الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب شيخ الجامع الأزهر - إلى «مجلس حكماء المسلمين» تراثًا علميًّا له، وإسهامًا فكريًّا في رسالته النبيلة، في العالم الإسلامي، وعلى الصعيد الإنساني - واللَّه ولي التوفيق.

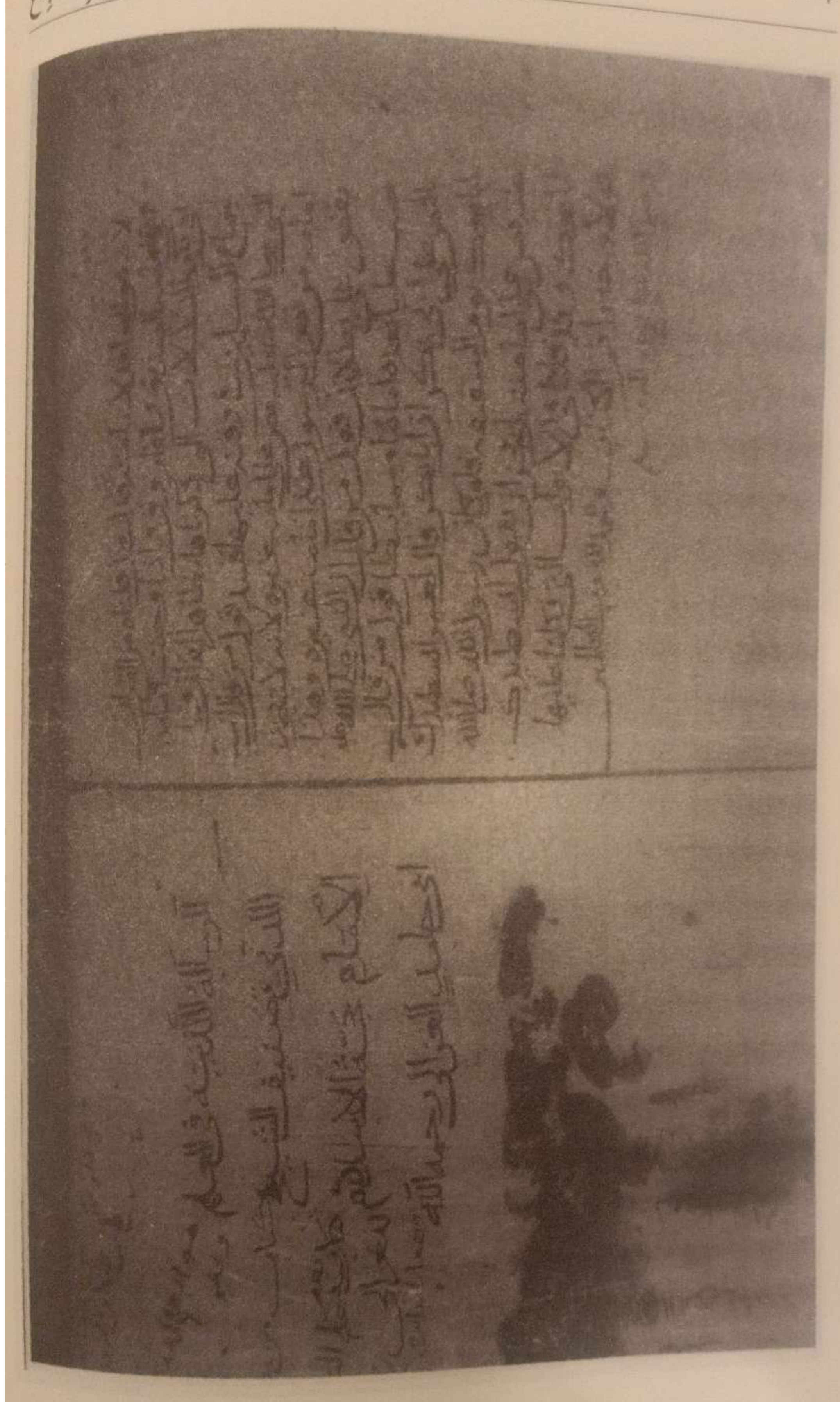
والحمد للَّه رب العالمين.


كتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري

صورة غلاف المخطوطة: صفحة العنوان



صورة الورقة الأولى من المخطوطة: صفحة البسملة



صورة الورقة الأخيرة من المخطوطة: صفحة الخاتمة

النَّصُّ المحقَّقُ

رموز التحقيق

ص: النسخة الأصلية، وهي المخطوطة الوحيدة، المحفوظة بمكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت.

م: نشرة الأب مكارثي للكتاب في بيروت عام ١٩٥٣م، معتمدًا على ل.

ل: نسخة لندن المحفوظة بالمكتبة القومية البريطانية منسوخة بخط اليد لا بالتصوير عن ص.

غ: نشرة الدكتور حمودة غرابة بالقاهرة عام ١٩٥٥م.

[ ]: رمز الزيادة على ما في الأصل المخطوط، سواء نص على الزيادة بالهامش أو لا.

=: رمز استكمال التعليق، في الصفحة التالية.

( ): رمز السقط في بعض النسخ.

- .. -: رمز الجملة المعترضة.

ح: رمز الحاشية التي أضافها المحقق للطبعة الثانية، تلبية لطلب بعض القراء.

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه أستعين[1]

[خُطبةُ الكتاب]

الحمدُ للَّهِ ذي الجودِ والثَّناءِ، والمجدِ والسَّناءِ، والعِزِّ والكِبرياءِ. أحمدُه على سوابغ النَّعماء[2]، وجزيل العطاء. وأشهد أن لا إله إلا اللَّه، وحده لا شريك له؛ [عُدّةً] لِلِّقاءِ[3]، وأشهدُ أن محمدًا عبدُه ورسولُه خاتَمُ الأنبياء.

أما بعدُ: فإنكَ سأَلتَني أَنْ أُصَنِّفَ لكَ كتابًا مُختصرًا، أُبيِّنُ فيه جُمَلًا توضِّح الحقَّ وتَدْمَغُ البا[طِلَ][4]، [فاسْتَخرتُ] اللَّهَ -تعالى-

---

(١) (غ): «نستعين»، دون إشارة إلى ما في المخطوط.

(٢) (غ): «النعم»، مع وضوح ما في الأصل المخطوط.

(٣) كذا في ص، (غ) و(م): «اللِّقاء».

(٤) كذا في (ص): وفي (ل)، و(م): «الناطق بالظلوف». ولا معنى له، وما في (ص) واضح، ولا يحتاج إلا إلى زيادة حرفي [طل]. هذا وللمؤلف -كما صرح- غرضان، راعاهما على امتداد الكتاب كله: بيانُ مذهب أهل =

[ورَأَيْتُ](١) إسْعَافَكَ بذلك الكِتابِ؛ [تعاونًا] على(٢) الخيرِ- قرَّبَ اللَّه [لك](٣) الخَيْراتِ، وأعانَكَ على [نَيْلِ](٤) المطلوبات.

✲ ✲ ✲

= السنة والجماعة، والرد على مخالفيهم.

(١) قوله: «فاستخرت . . . ورأيت» مطموس في (ص) فزدناها بين المعقوفات علامة الزيادة.

(٢) قوله: «تعاونا» مطموس في (ص).

(٣) في (غ): «بذلك رزقك اللَّه». (م): «رحمك وأغدق عليك»، خلافًا لما في (ص) واضحًا، ولا يحتاج إلا إلى زيادة كلمة [لك] ومن قواعد التحقيق الاقتصار في الزيادة على الضروري فقط. .

(٤) طمسٌ في (ص)، أثبت (غ)، (ل)، (م): [الخيرُ]، وفيه تكرار، ولعل الصواب ما أثبتنا.

(ح) وبهذا التدخل المحدود -طبقًا لأصول التحقيق- تستقيم عبارة الخطبة، ويظهر بهاؤها. وفيها يلتزم الشيخ بالغرضين المذكورين آنفًا. وبالإيجاز «كتابًا مختصرًا أبيِّنُ فيه جُملًا . .»، وبمِثل هذه العبارة ختم -رحمه اللَّه- الكتاب: «وقد قلنا، في الأبواب التي تكلمنا عليها، قولًا وجيزًا. وهو إيجاز. . بحمد اللَّه غير مخلٍ، يسعف السائل، ويُعينه على تحصيل الخيرات، ونيل المطلوبات -بإذن اللَّه.

[الباب الأول: الكلام في الإلهيات: الذّاتِ والصّفاتِ[1]]

[١] مسألة:

[الاستدلالُ علَى وُجودِ ذاتِ البارِي - سُبحانَه]

إنْ سألَ سائلٌ فقال: ما الدليلُ علَى أنَّ لِلْخلقِ صانِعًا صَنعَهُ، ومدبِّرًا دبَّرَه.

[الدليلُ العقليّ]

قِيلَ[2]: الدليلُ على ذلك أن الإنسانَ، الذي هو في [٢/أ] غايةِ الكَمالِ والتمام، كانَ نُطفةً، ثم عَلَقةً، ثم مُضغةً[3]، ثم لحمًا وعظمًا[4] ودمًا. وقد عَلِمْنا أنَّه لم يَنْقُلْ نفسَه من حالٍ إلى حال؛ لأنَّا نراهُ في حالِ كمالِ قُوَّتِه، وتَمامِ عقلِه، لا يقدرُ أن يُحدِثَ لنفسِهِ سَمْعًا ولَا بَصَرًا، ولا أن يَخلُقَ لنفسهِ جارِحةً.

---

(١) بنَى الشيخ مسَائلَ الكتاب على طريقةِ السُّؤالِ والجَواب، وقَسَّمَ موضوعاته عشرة أبوابٍ، لكن عنوان الباب الأول ساقط من: «ص»، زاده «غ»، وتابعناه في ألفاظه.

(٢) زاد (م)، (غ) هنا كلمة «له»، ولا موجب لذلك.

(٣) «ثم مضغة» ليست في: (غ)، دون إشارة لما في الأصل.

(٤) قوله: «عظمًا» سقط من (ل)، وساقها (غ): لحمًا ودمًا وعظمًا، دون إشارة لما في (ص). قارن بما سيأتي في ١٠٩، وهو الأدق.

[فـ]يدل ذلك علَى أنه، في حالِ ضَعْفِهِ ونُقصانِهِ، عن فعلِ ذلك أَعجَزُ؛ لأنَّ ما قدَرَ عليه في حالِ النُّقصان، فهو في حالِ[1] الكمالِ عَلَيهِ أَقْدرُ. وما عجزَ عنهُ في حالِ الكمالِ فهو في حالِ النقصانِ عنْهُ أَعْجَز.

ورأيناهُ طفلًا، ثُمَّ شابًّا، ثم كهلًا، ثم شَيْخًا. وقد عَلِمنا أنه لم ينقُلْ نفسَهُ، من حالِ الشبابِ إلى حال الكِبَرِ والهَرَمِ؛ لأنَّ الإنسانَ لوْ جَهِدَ أنْ يُزِيلَ عن نفسِهِ الكِبرَ والهَرَمَ، ويَرُدَّها إلى حالِ الشبابِ، لمْ يُمْكِنْهُ ذلك.

فدلَّ ما وصَفْنا علَى أنهُ ليسَ هُوَ الَّذِي يَنْقلُ نفسَه، [٢/ ب] في هذه الأحوال، وأَنَّ له ناقِلًا نَقَلهُ من حالٍ إلى حال، ودبَّرهُ على ما هو عليه؛ لأنهُ لا يجوزُ انتقالُهُ من حالٍ إلى حالٍ بغيرِ ناقلٍ ولا مُدبِّرٍ[2].

[و] مما يُبيِّنُ[3] ذلكَ أن القُطنَ لا يجوزُ أن يتحولَ غَزْلًا مَفْتولًا،

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) يعتمد الشيخ هنا على طريقة الحدوث لا الإمكان، وينطلق من الوقائع لا الفروض العقلية، ولا المفاهيم النظرية وهو دأب «قدامى الأصحاب، كما يلاحظ ابن تيمية ويرى بعض المتكلمين أن إضافةَ الحدَثِ إلى محدثه بديهية - انظر كتابنا «لَمحاتٌ من الفكر الكلاميّ» ط. البصائر بالقاهرة، ص ٩-٢٠.

(٣) (ل): «سنن»، (م) و (غ): «بيّن»، وهي واضحة في ص. وهذه القاعدة (حاجة الفعلِ إلى فاعِل) ذكرها ابنُ فُورَك في «مجرد مقالات أبي الحسن» ص ٢٨٨، بقريب من هذه الألفاظ.

ثم ثوبًا منسوجًا، بغير ناسج ولا صانع ولامدبر. ومن اتخذ قُطنًا، ثم انتظرَ أنْ يصِيرَ غزلًا مَفتولًا، ثم ثوبًا مَنْسوجًا، بغير صانعٍ ولا ناسجٍ، كان عن [الـ]ـمعقولِ[١] خارجًا، وفي الجهلِ وَالِجًا.

وكذلك مَنْ قصدَ إلى بَرِّيَّةٍ لم يجدْ فيها قصرًا مبنيًا، فانْتَظر أن يتحوَّلَ الطينُ إلى حالةِ الآجُرِّ، وينتضدَ بعضُه على بعضٍ، بغير صانعٍ ولا بانٍ، كان جاهلًا[٢].

وإذا كانَ تحوُّلُ النُّطْفةِ علَقةً، ثم مُضْغَةً، ثم لحمًا ودمًا وعظمًا، أعظمَ في الأُعجوبةِ [٣/أ]، كان أوْلَى أن يدُلَّ علَى صانعٍ صَنعَ النُّطْفةَ، ونقَلَها مِن حالٍ إلى حالٍ.

[الدليلُ النَّقْليّ]

وقد قال اللَّه -تعالى-: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٥٩﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩] فما استطاعوا أن يقولوا، بحُجّةٍ: إنهم يخلقون ما يُمْنونَ[٣]، مع تمنيهِم الولَدَ فلا يكونُ، ومع كراهتِهِم لهُ فَيكونُ.

---

(١) (ص)، (غ)، (م): «عن معقول»، ولكن د. غرابة ذكر في الهامش: من الأنسب: «المعقول»، فتابعناه.

(٢) يتردد مثال «القصر في البرِّيّة» في كتب الكلامِ، وقد استخدمَهُ ابن رشد في «مناهج الأدلة»، ص ١٥٠. وانظر: لمحات من الفكر الكلامي (مرجع سابق) ص١١-٢١.

(٣) تصحفت في (ل) إلى: «يمنعون»، ويحدث ذلك عنده كثيرًا في آيات القرآن الكريم، وفي غيره.

وقد قال الله -تعالى- مُنَبِّهًا[1] لخلقِهِ علَى وحدانيتِه: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾ [الذاريات: ٢١]؛ يُبَيِّنُ[2] لهم عجزَهم وفقرَهم إلى صانعِ صنعهم، ومدبِّرٍ دبّرهم.

فإن قالوا: فما يُؤْمِنُكُمْ أن تكونَ[3] النطفةُ لم تزلْ[4] قديمةً؟

قيل [لهم][5]: لو كانَ ذلكَ كما ادَّعيْتُم، لم يَجُزْ أنْ يلحَقَها الاعتِمالُ والتأثيرُ، ولا الانقِلابُ والتَّغييرُ؛ لأنَّ القديمَ لا يجوز انتقالُهُ وتغيرُهُ[6]، وأنْ تجرِيَ عليهِ سِماتُ الحدَثِ؛ لأن ما جرَى ذلك عليهِ ولزِمتْهُ الصَّنْعَةُ[7]، لم يَنْفَكَّ[8] مِنْ سِمَاتِ الحَدثِ، وما

---

(١) قرأها (ل): «مبينا»، وسنشير إلى بعض أخطائه، ثم نمسك عن ذلك.

(٢) (غ): «بيّن»، دون إشارة إلى ما في ص.

(٣) (ص): «يكون».

(٤) (ص): «يزل».

(٥) (ص)، (ل): «له». غيرناها، كما فعل (غ)، تبعا للسياق.

(٦) قاعدة كلامية مقررة: «ما ثبت قدمه استحال عدمه، ذاتًا كان أو صِفة» - انظر «المحات - مرجع سابق»، ص ١٢ وما بعدها، وقارن بما سيأتي في ١٢٠، ١٣٢، والمصنف يستند أساسًا إلى فكرة العِناية الإلهية، التي ركز عليها ابن رشد - انظر «المحات» ص ١١.

(٧) (ل): «الصغر»، وفي (م) و(غ): «الضعة»؛ لِسوءِ قراءة النصّ، لدى الثلاثة.

(٨) في (ل) و(غ): «ينقل». خلافا لما في (ص) بوضوح.

(ح) هذا، والمصنف - كما ألمحنا آنفًا، وكما ذكرنا من قبل في كتاب «اللمحات ص ١٢ - يبني استدلاله، في الباب الأول بشأن وجود ذات الباري -سبحانه- على فكرة «الحدوث والخلق» التي يعنى بها المتكلمون المسلمون، وخاصة =

لم يَسبِقْ المحدَثَ [٣/ب] كانَ مُحدَثًا مَصْنُوعًا. فبطَلَ بِذلكَ قِدمُ النُّطفةِ، وغَيْرِها مِنَ الأَجْسامِ.

***

= الأشاعرة والماتريدية، في مقابل فكرة «الإمكان وبطلان التسلسل» التي يؤثرها الفلاسفة، فيما عدا الكندي وابن رشد. وهم في هذا متأثرون بالقرآن الكريم، الذي يلفت نظر الإنسان إلى النفس والآفاق، واكتشاف سمات الخلق والحدوث في الكون والإنسان، منطلقًا من الظواهر الواقعية، لا من الأفكار النظرية كطريقة الفلاسفة. والمصنف يسلك المسلك الأول، متمثلًا بأطوار خلقة الإنسان، وتغير أحواله وأوصافه، وعجزه الواضح عن التدخل أو التأثير في هذا التطور، بما يقطع بحاجته إلى مدبر صانع من خارجه، وهي إحدى طرائق أربع سلكها المفكرون والنظار، وكادت تمتزج عند متأخري المتكلمين، ولعل المتقدمين أهدى سبيلًا - انظر كتابنا اللمحات ٩-٢٦.

[الاستدلال على الصّفات الذاتية]

[٢] مسألة

[١- المخالَفة للحوادث] فإن قال قائِلٌ: لم زَعَمْتُم أنَّ البارِيَ -سُبحانَهُ- لا يُشْبِهُ المخلوقاتِ؟

[الدليل العقلي] قيل[1]: لأنَّهُ لَوْ أَشْبَهَهَا لَكانَ حُكْمُهُ -في الْحدَثِ- حُكْمَهَا، ولوْ أَشْبَهَهَا لم يخلُ: من أن يشبهها من كل الجهات، أو من بعضها: فإن أشبهها من جميع الجِهاتِ، كانَ مُحدَثًا مِثلَها من جميعِ الجِهاتِ: وإنْ أشبهَهَا مِن بعضِها، كان محدَثًا مِنْ حيثُ أشْبَهَها، ويستحيلُ أن يكون المُحدَث لم يزل قديمًا.

---

(١) زاد (غ) هنا كلمة: «له»، ولا ضرورة لها.

(ح) يستعمل الشيخ هنا طريقة السبر والتقسيم، وفي مواضع أخرى أيضا، ونبّه عليه ابن فورك في «المجرد» ص ٢٨٩ وهي صيغة كلامية شائعة، ولعلها استعيرت من أصول الفقه - انظر لنا: المدخل إلى دراسة علم الكلام- ص ١٨١، ١٨٨ في شأن «الصفات الإلهية، وأقسامها وأدلتها، وانظر: لمحات من الفكر الكلامي (مرجع سابق) ص ٢٧-٦٤. وانظر [إبطال الجسمية] فيما يلي، ص ١١٣. والمصنف وإن كان يقدم الدليل العقلي في الذاكرة فهو يستخلص فكرته من النصوص؛ لأنه يخاطب مسلمين مؤمنين =

وقد قال اللَّه -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، [الدليل
وقال -تعالى-: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]. النقليّ]

***

= بالفعل؛ فلذا يقدم الدلالة العقلية المأخوذة من العقل (   ) وهذا هو ما أسميناه «الدليل النقلعقلي» انظر «المدخل إلى دراسة علم الكلام» مرجع سابق -ص ١٦٠ط كراتشي.

[٣] مسألةٌ:

[٢-الواحدانية] فإن قالَ قائلٌ: لِمَ قُلتم: إنَّ صانعَ الأشياءِ واحدٌ؟

[الدليل العقليّ] قيلَ لَه: لأن الاثْنينِ لا يجرِي تدبيرُهُما علَى نِظَام، ولا يَتَّسِقُ[1] علَى إحكامٍ، ولا بُدَّ أن يلحقَهُما العجزُ، أو واحدًا منهما؛ لأن أحدَهُما إذا أرادَ أَنْ يُحْيِيَ إنسانًا، وأراد الآخرُ أن يُمِيتَهُ، لم يَخْلُ: أَنْ يَتِمَّ مُرادُهُما جَمِيعًا، أو لا يتمَّ مُرادهُما [جميعًا]، أو يتمَّ مُرادُ [أحدِ]هِمَا[2]:

[والأول باطِلٌ]؛ لأنَّهُ يستحيلُ أن يكونَ الجسمُ حيًّا مَيْتًا في حالٍ واحدةٍ[3].

وإنْ لم يتمَّ مُرادُهُما جميعًا وجبَ عَجْزُهما، والعاجزُ لا يكون إلهًا ولا قديمًا.

---

(١) (ل): «نسق».

(٢) (ص) و (ل): «أو يتم مرادهما جميعا»، وفي (غ) و(م): «لم يخل أن يتم مرادهما جميعا، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا» وفي ذلك بعد عن (ص) لا موجب له، وقد ضبطنا النص ببعض الزيادات الضرورية فقط.

(٣) في (ل): «واحد» أثبتنا ما في (ص).

(وإن تم مراد أحدهما[١] دون الآخر، وجب عجز[٢] من لم يتمَّ مرادُهُ منهما، والعاجزُ لا يكون إلهًا ولا قديمًا)[٣].

---

(١) في (ص): «أفرادهما».

(٢) في (ص): «العجز».

(٣) ما بين القوسين سقط من (ل). وهو الاحتمال الثالث.

(ح) هذا، وقد استعمل الشيخ هنا طريقة «الممانعة»، كأكثر المتكلمين، انظر الماتريدي في كتاب التوحيد وفهم الآيةَ في ضَوْئها. ولابن تيمية وابن رشد كلام كثير في هذا المقام. انظر: «لمحات» (مرجع سابق): ص ٢٧ وما بعدها. ومناهج الأدلة: ص ٣٦ وما بعدها، وما نقله الدكتور غرابة -رحمه اللَّه، في نشرته لكتاب اللمع في هذا الموضع- عن الشيخ محمد عبده بشأن الاستدلال المنطقي على الوحدانية وراجع «اللمحات» ص ١٥٩، هو مسبوق فيه بالكندي وابن رشد، على أن المتكلمين ليسوا جميعًا على هذا الرأي في فهم الآية. وينبغي ألا يفوتنا ملاحظة أن المصنف هنا بدأ بفكرة الاتساق والإحكام في العالم الذي لا يتلاءم مع افتراض التعدد، وهو المعنى الذي يؤثره ابن رشد، ويركز عليه ابن عربي في الفتوحات ٢/ ٢١٩-٢٩٠. ثم ينتقل المصنف إلى فكرة الممانعة التي سادت الوسط الكلامي، وتابعه عليها سائر الأشاعرة، الآمدي في الأبكار (١/ ١٦٩ ب) وقد سبقهما الغزالي إلى شيء من هذا (الاقتصاد ص٤٦)، (إلجام العوام ص٢٧) أما ابن تيمية وأتباعه فيفسرون الآية في ضوء تقسيمهم للتوحيد إلى توحيد ربوبية وتوحيد ألوهية، فالأول العناية الإلهية، والثاني استحقاق للعبادة، ويجعلونها دليلًا على المعنى، وعدم الشك في العبادة خلافًا للمتكلمين أشاعرة ومعتزلة.

والحق أن القول بالتعدد يؤدي عقلًا وعادةً إلى الفساد، والعالم محكم متسق الأحوال في كل شئونه (انظر «اللمحات» ١٥٢-١٦٢. =

فدَلَّ ما قُلْناه علَى أنَّ صانعَ الأشياءِ واحِدٌ.

[الدليل النقلي] وقد قالَ -تعالَى-: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فهذا معنى احتجاجنا آنفًا.

* * *

= وهي الفكرة التي بدأ بها الأشعري - رحمه الله. على أن المتكلمين لم يهملوا توحيد العبادة - كما يرميهم ابن تيمية.

[٤] مسألة [في المعاد]

[٣-القدرة على الإيجاد والإعادة]

فإن قالَ قائِلٌ: ما الدليلُ على جَوازِ إعادةِ الخَلْقِ؟

[الدليل العقلي]

قيلَ لَهُ: الدليلُ على ذلِكَ أَنَّ اللَّهَ -سُبْحانَهُ- خَلَقَهُ أولًا لا[1] على مثال سبَقَ، فإذا خلَقَهُ أولًا لم يُعْيِهِ أنْ يخلُقَهُ خَلْقًا آخر.

[الدليل النقلي]

وقد قال اللَّه -عز وجل-: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [يس: ٧٨-٧٩]. فجعَلَ النشأةَ الأولى دَليلًا على جَوازِ النشأةِ الآخِرةِ؛ لأنَّها في مَعْناها.

ثم قال: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس: ٨٠] فجعَلَ ظُهورَ النَّارِ -على حَرِّها وَيَبَسِها- مِنَ الشجَرِ الأخْضَرِ- على نداوته ورُطوبته- دليلًا على جوازِ خلقِهِ الحياةَ في الرِّمَّةِ[2]

---

(١) سقطت من (ل)، وهي ضرورية، لكن ناسخها غير دقيق في النقل عن المخطوط البيروتي الوحيد، وهو ما سبب مشكلات كثيرة لـ (م) و(غ)؛ لعدم التزامها الأصلَ، وكانت أحرى بالإهمال، والتزام ما في (ص) ما دام واضحا، ومقبولا، لكن (غ) عنيَ بها أكثر من اللازم. قارن بالمسألة رقم (١).

(٢) العبارة واضحة في (ص)، والمصنِّفُ يرى بعثَ الأجسادِ بعينِها، عن =

الباليةِ، والعِظام النَّخِرَةِ، وعلى قدْرتِهِ على خَلْقِ مثله، ثم قال: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]. وهذا هو المعوّلُ عليْهِ في الحِجَاجِ في جَوازِ إعادةِ الخلق[١].

[استطراد لبيان مشروعية النظر]

وهذَا هوَ الدليلُ أيضًا على صِحّةِ الحِجاجِ والنَّظرِ؛ لأنَّ اللَّهَ -تعالَى- حكَمَ في الشيءِ بِحُكْم مِثلِه، وجعل سَبِيلَ النَّظيرِ وَمَجْراه مَجْرى نظيرِهِ، وقد قال -تعالى-: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ١١]. وقوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] يُرِيدُ: وهوَ هيّنٌ عليْهِ، فجعل الإعادة كالابتداء[٢].

= تفريق، لا عن عدم كما يزعم المشاؤون؛ فلا محل للتساؤل الذي أورده الدكتور غرابة -رحمه اللَّه- في هامش (٢) ص: ٢٣ من نشرته للمع، وانظر عبد الصمد... : «الاستدلال على بعث الأجسام بأعيانها، ط. القاهرة، الخزانة الأزهرية، ص ٣٠ وما بعدها؛ فهو نصٌّ موازٍ ومطابق لما هنا تمامًا.

(١) من أول هذه المسألة حتى هذا الموضع، يتفق النص حرفيا مع ما ورد في مقدمة كتاب «الاستدلال» المذكور في الهامش السابق ص ٣، ٤، نقلًا عن طبعة مغربية لِلُّمَع.

(٢) (ص)، (ل)، (م)، (غ): «الابتداء كالإعادة» ولكن يبدو لي أن العبارة انقلبت على المؤلف -رحمه اللَّه-، أو مَنْ نقل عنه من النساخ، ويلاحظ أن سياق الموضوعات وترتيبها لم يكن قد استقر، على النحو المعهود في كتب المتأخرين، فأمر البعث وإعادة الخلق، مما يأتي أخيرا في كتبهم، بعنوان «السمعيات» وستجد أن المصنف -رحمه اللَّه- قد غيَّر موقعَ الكلامِ على النبوة أيضًا، وأخره نوعا ما، عما في كتب المتأخرين، كالنَّسَفيّ والإيجيّ، وأمثالهما.

(ح) إذا كان بعض المؤلفين -كما مر- يرى من ظاهر كلام المصنف أنه يرى إعادة الأجسام بأعيانها، أي عن تفريق لا عن عدم مطلق، وقد ورد من =

فإنْ قالَ قائِلٌ: زِيدُوني وُضوحًا في صِحَّةِ النظرِ[١].

قيل له: قولُ اللَّه -تعالى- مُخبِرًا عنْ إبراهيمَ -عليهِ السلامُ- لمّا رأى الكَوْكَبَ: ﴿هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ۝٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ۝٧٧﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٧] فجمَعَ -علَيهِ السلامُ- القمرَ والكَوْكَبَ، في أنّهُ لا يجوزُ أَنْ يَكُونَ واحدٌ مِنهما إلهًا [وَ]ربًا؛ لاجْتِماعِهِمَا في الأُفُولِ. وَهَذا هو النّظرُ[٢] والاستدلالُ الذي ينكرُهُ

= النصوص ما قد يشهد له، من بقاء عجب الذنب (انظر تسديد القواعد شرح تجريد العقائد لشمس الدين الأصفهاني ٢/١١٧٧) وبالتالي فلا محل لاعتراض الفلاسفة على البعث الجسدي باستحالة تحلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو ما يستفاد من قول المصنف: «.. جواز خلقه الحياة في الرمة البالية والعظام النخرة» تعليقًا على الآية التالية التي تلفت العقول إلى إيجاد النار مع حرارتها في الشجر الأخضر على رطوبته - غير أنه لا يرى مانعًا من تفسير البعث بأنه قدرته -سبحانه- «على خلق مثله» وهو ما استخلصه من الآية الأولى التي قاست الإعادة على الابتداء. وقد مال متأخرو الأشاعرة إلى هذا المعنى الثاني؛ إذ يقول الآمدي: «وليس المعنيّ به غير الخلق ثانيا كما في الخلق الأول - غاية المرام ويتابع الغزالي في اتهام الفلاسفة «بانتهاك جانب الشرع المنقول، والرد لما جاء به الرسول من حشر الأجساد -السابقة- وهي مسألة شهيرة والأولى القول بالتخطئة بدلًا من التكفير، كما قرر شيخنا د. عبد الحليم محمود في تعليقاته على المنقذ من الضلال ١٥٣-١٥٤.

(١) قارن ابن فورك: مجرد مقالات، ص ٢٨٦-٢٨٨، والشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٢٧-١٣٠.

(٢) تصحفت في (ل) إلى: «النظسير»، وقد عرفت سُقم هذه النسخة.

المنكِرونَ، ويَنحرفُ عنه المنْحَرِفون.

* * *

(ح) يقصد الشيخ -رحمه الله- بهؤلاء المنحرفين المنكرين للنظر العقلي، المتشددين من عوام الحنابلة، النصيين الحرفيين الملقبين بالحشوية، المتجمدين على دلالة النَّقلِ وحده، وأسلوب الشيخ هنا قريب جدًّا من أسلوبه في رسالة «الحث على البحث» المطابقة لما في «استحسان الخوض في علم الكلام»، ويجري مع ما رواه ابن فُورَك في «مجرّدِ مقالات أبي الحسن»، ص ٢٨٥، وما بعدها. راجع ما سبق في المقدمة، ص ٨٣. من موقف المصنف من النظر العقلي وتأديته - إذا روعيت فيه شروط الصحة - إلى اليقين البرهاني، وخصوصًا إذا توافق هذا «النظر الصريح مع النقل الصحيح» كما يكرر ابن تيمية نفسه في «درء تعارض العقل والنقل» وهو ما أسميناه بالدليل «العقل - نقلي» فيما سبق. ويكنى في ذلك - ضمن عشرات الآيات- قول الله -سبحانه- في سورة الحديد ٢٥ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ والقسط هو العدل والحق في الفكر والعمل والقول والفعل، كما استظهر الإمام الغزالي في «القسطاس المستقيم» بل وكما ينقل ابن القيم في «التفسير القيم» في شرح آية النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ بأنه نور الفطرة ونور الوحي؛ فلا غرو يعتبر المصنف موقف الحشوية انحرافا عن مقتضى النصوص المنزلة. والله أعلم.

[إبطال الجسمية]

[٥] مسألة:

[الدليلُ العقليّ]

فإن قالَ قائلٌ: لِمَ أنكرتُم أنْ يكونَ اللَّهُ -تعالَى- جِسْمًا؟

قيل لَه: أنكرْنَا ذلكَ؛ لأنّهُ لا يخلو: أنْ يكونَ القائلُ لذلك أراد: ما أنكرتُمْ أنْ يكونَ طَويلًا عَريضًا مُجتَمِعًا [عَمِيقًا]، أو أن يكون أراد تسميته جسمًا، وإن لم يكن طويلًا عريضًا مجتمعًا عميقًا.

فإنْ كانَ أرادَ مَا أنكرتُمْ أنْ يكونَ طويلًا عريضًا مجتمِعًا، كمَا يُقالُ ذلكَ لِلْأجْسامِ فيما بيننا[١]؟ فهذا لا يجُوزُ؛ لأن المُجْتَمِعَ لا يكون شيئًا واحدًا؛ لأن أقلَّ قليلِ الاجْتماعِ لا يكونُ إلّا بين[٢] شَيْئينِ؛ لأنَّ الشيءَ الواحدَ لا يكونُ لِنَفْسِهِ مُجامِعًا، وقد بينا آنفًا[٣] أنَّ اللَّهَ -عزَّ وجلَّ- شيْءٌ واحِدٌ، فبطلَ بِذَلِكَ أنْ يكونَ مُجْتمِعًا[٤].

---

(١) كذا في ص، غيرها غ إلى: يلينا.

(٢) م و ص: بَيْنَ، كما أثبتنا. وغيرها غ إلى مِنْ، دون ضرورة.

(٣) يقصد: في الاستدلال على الوحدانية (راجع ص ١٢-١٣)، فالوحدانية عنده تُنافي تعددَ الذاتِ، وتركبها أيضًا.

(٤) يقصد الشيخ بالاجتماع صفة التركُّب أو التركيبِ، التي لا تخلُو منها =

وإن أرادَ لمَ لا تسمونه جسمًا وإن لم يكن طويلًا عريضًا مجتمعًا.

فالأسماءُ ليستْ إِلَيْنا، ولَا يجوزُ لَنا[(١)] أَنْ نُسمِّيَ اللَّهَ -تعالى- باسمٍ لم يُسَمِّ بِهِ نَفْسَه، ولا سَمّاهُ به رسُولُهُ، ولَا أجمعَ المسلمونَ عليْهِ، ولا على معناه[(٢)].

= الأجسام، فيما بيننا، أي الأجسام المادية، ومنافاةَ ذلك وتناقُضه معَ ما ثَبَتَ قبلُ: من «الوحدانية» -في المسألة الثالثة- وهي تنافي التعدُّدَ، والتركُّبَ، وهو ما يطلق عليه «الاجتماع»؛ فالوحدانية عنده تنافي تعدُّدَ الذواتِ، وتركُّبَ الذات الواحدة أيضًا.

(١) أسقط (غ): «لنا».

(٢) قارن بابن فورك «مجرد مقالات» ص ٥٨-٥٩، فهو مطابق لما هنا تمامًا، وراجع ما مر في المقدمة ص ٦٢.

(ح) في عصر شيخنا برزت هذه البدعة، لدى عدة فرق وأشخاص، أهمها «الكرامية» الذين صرحوا أن اللَّه -سبحانه عما يقولون- جالس على شر وجسمه مماسّ للصفحة العليا من العرش وأجازوا عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، نزوعًا إلى ما مالت إليه اليهود من قبل وكذا النصارى على خلاف بينهم، كما هو صريح في كتابهم بعهديه القديم والجديد[(٣)].

وبرغم مقاومته لهذه النزعة التي تتخيل عالم الغيب على مثال عالم الشهادة، فقد تسربت إلى بعض العوام وقليل من المنتسبين إلى المذاهب الكلامية، ومنهم الشيعة كهشام بن الحكم، وبعض الحنابلة كابن حامد وابن الزاغوني وغيرهما[(٤)]، مع إنكار الإمام أحمد بن حنبل على أسلافهم في عصره، قائلًا: «إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة وأهل اللغة =

---

(٣) انظر: الآمدي: المآخذ، ل ٢٦، والأبكار ١/ ١٥٠.

(٤) انظر: ابن الجوزي تلبيس (ط الطحاوية) ٥٧-٦٠.

....

***

= وضعوا هذا الاسم (يقصد الجسم) على كل ذي طول وعرض وسمك، وتركيب وصورة وتأليف والله -تعالى- خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسمًا، لخروجه عن معنى الجسمية ولم يجئ[1] في الشريعة ذلك فبطل وتابعه في الإنكار عليهم شيوخ المذهب كابن الجوزي وأبي يعلى، والحصني وغيرهم[2].

ومن ثم تصدى الإمام أبو الحسن القائلين بالجسمية - كما فعل الماتريدي. فيما وراء النهر، والطحاوي في مصر، وأنصفهم فلم يكفى، وميز بين القائلين بالجسمانية الحسية، وبين من يقصد تأكيد وجود الذات، كالذي نسب إلى هشام بن الحكم تلميذ جعفر الصادق، ومن يتأمل هذا الفصل من كتاب (اللمع) يجده قريبًا جدًّا مما نقلناه آنفا عن الإمام أحمد، سواء في إبطال الجسمية لاقتضائها التركيب، أو في مبدأ الوصف والتسمية وتوقفه على إذن الشرع، واستعمالات أهل اللغة. والله أعلم.

---

(١) أبو يعلى: طبقات الحنابلة ١/ ٢٩٨. وراجع ما مر في المقدمة عن التجسيم ص ٦١ وما بعدها.

(٢) انظر كتابنا - لمحات ١٦٥ وما بعدها.

[إثبات كونه تعالى- عالِمًا]

[٦] مسألة:

فإن قال قائلٌ: لم قلتُم: إن اللَّهَ -تعالى- عَالِم؟

[الدليلُ العقْلي] قيلَ لَه: لأنَّ الأفعالَ المُحْكَمَةَ لا تتسِق[١] في الحكمة إلَّا مِنْ عَالِمٍ؛ وذلك أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَحُوكَ الدِّيباجَ بالتَّصَاوِيرِ[٢]، ويَصْنعَ

(١) في(ل): «لا تستوفي».

(٢) كذا في ص، وفي (ل): «بالنقاوير»، وجاء في (غ): «لا يجوز أن يحوكَ الديباجَ النَّفارِير» ثم أضاف الدكتور غرابة معلقًا: «النفاريرُ جمع نَفْرُور، وهو العصفور. وقال: والجملة في الأصل: «بالنقاوير» ولا معنى لها، ولعل ما أثبتنا هو الصواب». والواقع أنه غير صواب؛ فقد وردت العبارة في مجال إثبات العلم لمَنْ يُحْكِمُ الصُّنعَ، لدى النسفي الماتريديّ في «كتاب التمهيد» - نشرة القاهرة، سنة ١٩٨٦- عن دار الطباعة المحمدية: إنّ الأفعالَ المُحكمةَ المتْقنةَ، تَحصُلُ من ذات له علم وقدرة، وليس من ذات ليس عالمًا قادرًا، فلو سمينا حَجرًا حيًّا عالما قادرا، لا يتأتى منه نَسْجُ الديباج ونَقْشُ التصاوير، وبناءُ الأبنيةِ الفاخرةُ..» اهـ ص ١٧٠.

وجاء المثل نفسه أيضًا لدى الباقلاني الأشعري، في «تمهيده» بتحقيق أبي ريدة والخضيري، ص ٧: «... نِساجَةُ الديباج بالتصاوير، ودقائق المحكمات، من الأعراض والجواهر». فالمثال متداول بين المتكلمين على =

دقائقَ الصِّناعةِ[1]، مَنْ لا يُحسِنُ ذلكَ ولا يَعْلَمُهُ.

فلمَّا رأينا الإنسانَ، علَى ما فيهِ مِنَ اتِّسَاقِ الحِكْمةِ، كالحياةِ الَّتي ركَّبَها اللَّهُ فيهِ، والسمْعِ والبصَرِ، ومجَارِي الطَّعامِ والشَّرابِ، وانقِسَامِهِمَا فيه[2]. وما هو عليه من كَمالِهِ وتَمامِهِ. والفَلَكَ[3] وما فيهِ مِنْ شمسِهِ وقمَرِه وكَواكِبِهِ، ومجارِيها، دلّ ذلِك على أنّ الذي صَنَع ما ذكَرْناه، لمْ يَكُنْ [لِـ]يصْنَعَهُ إلّا وهُوَ عالِمٌ بِكَيفِيَّتِهِ، وكُنْهِهِ.

ولو جاز أن تحدث الصنائع الحِكْمِية لَا مِنْ عالِمٍ، لَم نَدْرِ: لعلَّ جميع ما يحدث من حِكَمِ الحيوانِ، وتَدَابيرِهِم، وصَنائِعِهم[4]، يحدثُ مِنهُمْ وهُمْ غيرُ عالِمِينَ. فلمَّا اسْتَحالَ ذلك، دَلَّ على أنَّ الصَّنائِعَ المُحْكَمَةَ لَا تحدُثُ إلّا مِن عالِمٍ[5].

= اختلافهم، لكن شيخنا كان أكثر اهتمامًا بالنصوص الفلسفيّة منه بعلم الكلام.

(١) (غ): «الصنعة»، خلافًا لما في (ص).

(٢) في (ص): «وانقسامه فيه»، وفي (غ): «وانقسامهما فيها» والضمير للإنسان.

(٣) معطوف على «الإنسان» في أول الفقرة؛ أي: ورأينا الفَلَكَ.

(٤) كما يحدث من النحل والنمل، وغيرهما من «الحيوان»، طائرةً أو سابحةً أو ماشية، من العجائب.

(٥) ولعله أغفل هنا إيراد الدليل النقلي لظهوره وكثرة الآيات المثبتة له، وكذا في إثبات الحياة والقدرة، في الصفحة التالية، وكفى في ذلك كله آية الكرسي من سورة البقرة.

(ح) يقتصر شيخنا هنا على إثبات كونه - تعالى عالمًا، مرجبًا الخلاف مع المعتزلة في إثبات «العلم» معنًى قائمًا بالذات، إلى موقف آخر، وهو =

✲✲✲

= يعتمد في إثباته على ما يكاد يجمع عليه النظار المتكلمون أن مطلق الإيجاد للحوادث يدل على وجود الخالق المحدث. أما إيجاد المخلوقات المحكمة الدقيقة المشيئة في الوجود برغم دقتها وتعقدها، فيدل على وجود الفاعل الخالق، وعلى علمه وحكمته؛ إذ لا تصدر مثل هذه الأفعال إلا من عالم حكيم.

ويبدو أن التقنية الصناعية، في القرن الرابع الهجري - وهو قمة التمدن والحضارة الإسلامية - كانت تعتبر صنع الأنسجة الحريرية الموشاة بالتصاوير المختلفة، يعتبر قمة في مجال صناعة النسيج، وهو يدل على تقدم حقيقي في العلم والعمل؛ ولذا يردد المثال -كما ذكرنا آنفًا- على لسان كثيرين من المتكلمين عند تعرضهم لهذا الموضوع .. وراجع كتابنا «اللمحات» ٨٣- ٨٥.

[إثباتُ صِفَتَي الحياةِ والقُدْرةِ]

[الدليل العقلي]

كذلِك لا يجوزُ أَنْ تحدُثَ الصَّنائِعُ إلا مِنْ قادرٍ حَيٍّ؛ لأنَّه لوْ جازَ حُدوثُها مِمَّنْ ليسَ بقادرٍ ولا حيٍّ، لمْ نَدْرِ: لَعَلَّ سائِرَ ما يظهرُ مِنَ النّاسِ يظهرُ منهُم وهم عَجَزَةٌ مَوتَى، فلمَّا استَحالَ ذلك، دلَّت الصنائعُ على أن اللَّه -تعالى- حَيٌّ قادر[1].

* * *

(١) فمطلق «الصنائع» يدل على أن الفاعل لها حي قادر، أما الصنائع المحكمة المتقنة فتفيد ذلك، وتفيد العلم خاصة. كما مر آنفًا.

(ح) وهنا - في هاتين الصفتين من الصفات السبع المعنوية، يواصل شيخنا الاستدلال بصدور الأفعال والصنائع عن الفاعل الخالق على حياته وقدرته، ولظهور الفكرة لا يطيل الكلام، فلا يكاد يدعي عاقل -فضلًا عن العلماء من النظار- أن فاعلها ميت أو عاجز كما أنه -رحمه اللَّه-: لا يستشهد بالأدلة العقلية للمعنى السابق، ولتكررها عشرات المرات في آيات القرآن وفواصله: (وهو على كل شيء قدير) هود، (إن ربي عليم حكيم) يوسف ٦، (إنه هو العليم الحكيم) يوسف ١٠٠، وأمثالها: وقد أشرنا آنفًا إلى آية الكرسي ٢٥٥ من سورة البقرة: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ صدق اللّه العظيم.

[إثباتُ كَونِه -تعالَى- سميعًا بصيرًا]

[٧] مسألةٌ

فإنْ قالَ قائلٌ: لِمَ قُلتُم: إنَّ اللَّهَ سَميعٌ بَصيرٌ؟

[الدليل العقليّ]

قيل له: لأنَّ الحيَّ إذا لمْ يكُنْ مَوصُوفًا بآفةٍ تَمنَعُه[1] من إدراكِ المسموعاتِ والمُبْصَرَاتِ إذا وُجِدَت؛ فهو سمِيعٌ بَصِيرٌ.

فلمَّا كانَ اللَّهُ -تعالى- حيًّا، لا تجوزُ عليه الآفاتُ، من الصَّمَمِ والعَمَى وغيرِ ذلك؛ إذْ كانَتِ الآفاتُ تدلُّ عَلَى حُدوثِ مَن جازَتْ عليهِ، صحَّ أنه سَميعٌ بصِيرٌ[2].

---

(١) في (ل): «بأنه يمنعه».

(٢) اقتصر الشيخ في هذه المسألة، والتي قبلها والتي بعدها، على الاستدلال العقلي، ربما لشهرة الأدلة النقلية؛ فتوجد عشرات الآيات في القرآن التي تثبت كون الباري -تعالى- عليمًا سميعًا بصيرًا.

(ح) مسألة الإدراكات أو السمع والبصر، موطن خلاف بين متكلمي أهل السنة والمعتزلة، وبينهم وبين الفلاسفة المشائين الذين لا يثبتون سوى «العلم» خلافًا لابن رشد فهو يثبتهما (مناهج الأدلة ١٦٥). ويعتمد المصنف هنا على ثبوت صفة الحياة والحي ما دام سليمًا من الآفات - والقديم تستحيل عليه الآفات والعيوب - «صح أنه سميع بصير»، وقد مال متأخرو المعتزلة إلى مقالة أهل السنة كما أشار إليه المصنف في كتابه «مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٣-٢٣٤»، وفي كلامه إلماح إلى حجة الكمال وبراءة القديم - تعالى - من كل عيب - راجع اللمحات ص ١٢٤-١٣٤.

[قدمُ الصفات الإلهيّة]

[٨] مسألةٌ

فإنْ قال: أتقولونَ: إنَّ اللَّهَ -تعالى- لَمْ يزَلْ عالمًا قادِرًا سَميعًا بَصيرًا؟

قيل له: كذلكَ نقُولُ.

[الاستدلال عقلًا على قدمها]

فإن قال: فما[1] الدليلُ على ذلك؟

قيل له: الدليل على ذلك: أن الحيَّ إذا لم يكن عالِمًا؛ كان موصوفًا بضد العلم، من الجهل، أو الشك، أو الآفات [٨ ب][2].

فلو كان [الـ]ـباري -تعالى- لم يزل حيًّا غيرَ عالِمٍ؛ لكانَ موصوفًا بضدِّ العِلمِ. (ولو كان موصوفًا بضد العلم من الجهل أو الشك أو[3] الآفات).

---

(١) في (ل): «ما» أثبتنا ما في (ص)، كما فعل (غ).

(٢) ما بين القوسين -في نهاية الفقرة التالية- ورد في ص، وهي عبارة ناقصة، مقحمة على السياق، فلَعَلّها من زيادة الناسخ، أو وجَدها على الهامش فأدمجها في المتن، ولا اعتداد بها على كل حال، ولم ينبه (غ) على ذلك.

(٣) في (ص): «و».

(ح) يعود إمامنا مرة ثانية إلى الصفات الإيجابية أو صفاتِ المعاني السبع، =

ولو كانَ لَمْ يزلْ موصوفًا بِضِدِّ العِلمِ، لاسْتحالَ أنْ يَعْلَمَ؛ لأنَّ ضِدَّ العلمِ لَوْ كانَ قديمًا[1]؛ لاسْتَحالَ أنْ يَبْطُلَ[2]، وإذا استحالَ أن يَبْطُلَ ذلكَ لَمْ يجُزْ أنْ يصنعَ الصنائعَ الحِكْمِيَّةَ، فلما صنعها ودلت على أنه عالِم، صَحَّ وثَبَتَ أنه لم يزل عالمًا؛ إذْ قدِ اسْتَحالَ أنْ يكونَ لم يزلْ بِضِدِّ العِلمِ موصوفًا[3].

[إثبات القدرة]

وكذلك لو كانَ لم يزلْ حيًّا غير قادِرٍ؛ لوجب أن يكون لم يزل عاجزًا موصوفًا بِضِدِّ القُدرةِ، ولو كان عجزُهُ قديمًا، لاسْتَحالَ أنْ يَقْدِرَ وأن تحدُثَ الأفعالُ منه.

= التي يثبتها الأشاعرة والماتريدية- وإن كان الأخيرون يجعلونها ثمانية بإضافة صفة التكوين، ليثبتها ويبين ملازمتها للذات عن طريق ما يسمى بدليل الخلف، وهو افتراض عكس المطلوب، وبيان فساده، فيدل على ثبوت عكسه أو ضده، فلو لم يكن ربنا موصوفًا بالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر -وهو «يؤخر الكلام» لباب مستقل- وقد ثبت كونها حيا، لا تصف بأضدادها من الجهل والعجز والإيجاب والصمم والعمى، لأن هذا شأن الحي، ولو اتصف بها لكانت قديمة ملازمة للذات لا تفارقها لأن القديم لا ينتهي، لكن ثبت إيجاده للصنائع المحكمة فاستحال قيام هذه الآفات والعيوب بالحي القيوم سبحانه؛ لأنها من معالم الحدوث، وهو القديم سبحانه.

(١) في (ص): «قديم»، ويبدو أن الناسخ ليس من أهل العلم؛ فله أخطاء من هذا القبيل. انظر مثلًا الصفحة التالية، هامش ٢.

(٢) مرت القاعدة: ما ثبت قدمه استحال عدمه، راجع ص ١٠٧.

(٣) يعتمد المؤلف هنا على قاعدة امتناع اجتماع الضدين في الإثبات، كما فعل في مواطن أخرى كثيرة.

[إثباتُ قدم السمع والبَصَرِ]

وكذلك لوْ كانَ لم يزلْ حيًّا غيرَ سَمِيعٍ ولَا بصِيرٍ، لكانَ لَمْ يَزَلْ مَوْصوفًا بضِدِّ السمع مِنَ الصَّمَمِ والآفاتِ، وبضدِّ البَصَرِ مِنَ العَمَى والآفاتِ، ومُحالٌ جَوازُ الآفات علَى البارِي؛ لأنَّها مِنْ سِماتِ الحَدَثِ، فَدَلَّ ما قُلناهُ على أنَّ اللَّهَ -تعالى- لَمْ يزَلْ عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا[1].

---

(١) وقد بين إثبات الحياة -في نهاية المسألة رقم ٦- فلم يبق من صفات المعاني السبع، إلا صفة الكلام، وسيُفْرِدُه المصنفُ بباب خاص؛ لأهميته الكلامية المعروفة.

[إثباتُ صفاتِ المعَاني وقِدمِها]

[وبيان علاقتها بالذات]

[٩] مسألة

فإن قال قائل: لمَ قلتُم إنَّ لِلْبارِي -تعالَى- عِلمًا بِهِ عَلِمَ؟

قيل له: لأنَّ الصنائعَ الحِكميَّةَ، كما لا تقع مِنّا إلا من عالِم، كذلك لا تحدثُ مِنَّا إلا مِنْ ذِي عِلْمٍ، فلو لم تدلَّ الصنائعُ على عِلْم مَن ظهرتْ مِنهُ منَّا، لم تدلَّ على أن مَنْ ظهرت منه منا فهو عالِمٌ.

فلو دلَّتْ على أن الباريَ -تعالى- عالم؛ قياسًا على دلالتها على أنَّا علماءُ[1]، ولم تدل على أن له علمًا[2]؛ قياسًا على دلالتها على أن لنا علمًا، لجازَ لزاعمٍ أنْ يزعم أنها تدلُّ على عِلْمِنا ولا تدلّ على أنَّا عُلَماءُ. وإذا لم يَجُزْ هذا لم يَجُزْ ما قالَه هَذا القائل[3].

---

(١) في (ل): «أن علما» خلافا لما في (ص)، وقد علمت سقمها.

(٢) في (ص): «علم»، وتتكرر الأخطاء النحوية والإملائية من الناسخ، وسنصلحها دون إشارة.

(٣) لأنّ الأمرين متلازمان. والمصنفُ هنا، وفي مواطن سابقة ولاحقة، يستخدم دليل «قياس الغائب على الشاهد»، وهو بأقسامه الأربعة دليل مقبول عنده - وانظر في ذلك كتابنا: «المدخل..» ط. كراتشي، ص ١٦٣ =

فإن قال: فما أنكرتم أن لا تدل الأفعال الحكمية على علم العالم منا كما دلت على أنه عالم؟ لأنه ليس معنى العالم منا أن له علمًا؛ لأنه قدْ يَعْلَمُ العالمَ مِنَّا عَالمًا مَنْ لا يعلمُ أن له علمًا؟

قيل له: إنْ جازَ لك أن تزعمَ هذا، جازَ لغيرِكَ أن يزعمَ أن الأفعالَ الحِكمية تدلُّ على أن لي علمًا بها، ولا تدل على أني عالم؛ لأنه ليس معنى العالم أن له علمًا؛ لأنَّه قد يَعْلَمُ الإنسانَ منا أنّ له علمًا مَنْ لا يعْلَمُهُ عَالِمًا، وأيضًا النَّاسِيَ[1].

= وما بعدها، وابن فُورك: «مجرد مقالات أبي الحسن» ص ٢٨٨-٣١٦، فهو مطابق لما هنا.

(ح) وقبل أن يفرغ إمامنا لصفة «الكلام»، وهي مدار نقاش طويل بين النظار، وخاصة الأشاعرة أو أهل السنة وبين المعتزلة، حتى قيل إنها تسميه نظرهم العقلي في العقيدة بعلم «الكلام» يستدل على قدم صفات المعاني، وأن اللَّه -تعالى- عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، كما أنه حي بحياة قديمة، فالإله هو الوجود الكامل المستحق للعبادة، ولذا لا يخلو من كمالاته، فالصفات أزلية قائمة بالذات، تخالفها في المعنى الذهني لكنها قائمة في الوجود، فلا تعدد ولا تكثر كما يزعمه المعتزلة، في اتهامهم لمثبتي الصفات القديمة، وهم أهل السنة من المتكلمين والمحدثين والصوفية، ويستند الشيخ إلى أننا أثبتنا سلفًا أنه عالم، ولا معنى في اللغة العالم إلا ذو العلم، وكذلك القدرة والإرادة، وكذلك في الواقع كما هو في اللغة، أي إنه يستخدم قياس الغائب على الشاهد الذي يستند إليه المعتزلة في أكثر استدلالاتهم لكنه يقلب عليهم الحجة التي يعتمدونها لتفيد ضد مقولتهم، وهو أن الصناعة المحكمة تدل على علمنا فقط لا على أنا علماء، وهو أمر غريب ساقط.

(١) لناسي بدون الألف في (ص) نقلها «غ» صحيحة، ولكن ل أثبتها: لنا شيء. =

وأيضًا هذه الدعوى -عندي- فاسدة؛ وذلك أن معنى العالم -عندي- أن له علمًا، ومَنْ لم يعلَم لزيدٍ عِلمًا لمْ يعلَمهُ عالِمًا[١].

فإن قال قائل: فما أنكرتم مِنْ أن يدل الفعلُ الحِكْمِيُّ على أن للإنسان علمًا هو غيره، كما قلتم: إنه يدل على عِلْم؟

[علاقة الصفات بالذات] قيل له: ليسَ إذا دل الفعلُ الحكميُّ على أنّ للإنسانِ علمًا دلَّ على أنه غَيرُه، كما ليسَ إذا دلّ على أنّه عالِم دلَّ على أنّه متغايرٌ على وجه من الوجوه[٢].

= والمراد أن العالم إذا نسي، فهو يَظَلُّ ذا عِلمٍ مع نسيانه، فقد يُعْلَم عِلْمُ العالِمِ مِنّا، ولا يُعلمُ أنّه عَالِمٌ، كما قرر في نهاية الفقرة السابقة.

(١) هذا وجه آخر من الردّ غير ما مضى، وهو أن ما يراهُ هو «التلازم» كما سبق بين الوصف وأصل الاتصاف، وعدم الانفكاك أو المغايرة وهو مذهبه الشخصي -كما يؤكده ابن فورك.

ولذا قال «عندي» وهذا هو موقف الأشاعرة، وسائر «المثبتة»؛ قال ابن فورك في «مجرد المقالات»: «فقال مرة: إن من لم يعلم حقيقة الشيء فليس بعالم به. وهو ما ذكره في قوله -في باب الصفات «في اللمع»، وغيره من الكتب-: «إن من لم يعلم لزيد علمًا لم يعلمه عالمًا، وإن حقيقة العالِمِ من له عِلم، ومن لم يعلم حقيقته لم يعلمه»، ثم أشار ابن فورك إلى قول آخر يمكن استخلاصه، لكنه أيد الأول، وهو الموافق لما هنا. انظر المجرّد ص: ٤٤، وص ٣١١.

والشيخ دائمًا يتمسك بالدلالة الغريبة والشواهد الواقعية.

(٢) في (ص) هنا: النون المغلقة (.) علامة النهاية؛ لانتقال المصنف إلى بيان مفهوم «الغيرية» عنده، وأنه قبول الانفكاك، وقد أشار (غ) بحق إلى أن ما هنا يرد ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده في حاشيته على الدواني، ص ٩٩ ط. =

وأيضًا فإن معنى «الغيرية»: جَوازُ مفارقةِ أحَدِ الشيئينِ للآخرِ على وجه من الوجوه[(١)]، فلمَّا دلتِ الدلالة عَلى قدمِ الباري -تعالى- وعلمِهِ[(٢)]، استَحالَ أن يكونَا غيْريْنِ.

وأيضًا: فلوْ جازَ لِزاعِمٍ أنْ يزْعُمَ أنَّ الفعلَ الحِكْمِيَّ[(٣)] يَدلُّ على أنّ العالمَ عالم، ثم يُعلَمُ عِلمُهُ بعدَ ذلك، لَجازَ لزاعمٍ أنْ يزعُمَ أنَّ الفعلَ الحِكمِيَّ يدُلُّ على أنّ العِلْمَ عِلْمٌ، ثم يعلمُ أنّه لِعالمٍ بعدَ ذلك. وإذا لَمْ يَجُزْ هذا وتكافأ القولان، وجب أن تكون الدلالةُ على أن العالِم عَالِم دلالةً على العِلم [أيضًا][(٤)].

فإن قال قائل: [ما يمنع][(٥)] من أنه إنما يدل الفعل الحِكمي على علم العالم؛ لأنّهُ ممنْ يجوزُ أنْ يموتَ ويَجْهَلَ.

= القاهرة، من أن هذا التعريف للغيرية، هو للأتباع وليس للإمام الأشعري نفسه، ابتدعوه للتخلص من تهمة القول بتعدد القدماء التي يرميهم بها المعتزلة.

(١) أي بالوجود والعدم، أو بالزمان، أو بالمكان؛ فهو مطلق القبول للمفارقة والانفكاك.

(٢) وعلمه معطوف على «الباري» أي وقِدَمِ علمِهِ؛ فهما متلازمان أزلًا.

(٣) في (ص): «الحكم»، ولعلها «المُحكم».

(٤) زدناها تأكيدًا لمراد المصنف -رحمه اللَّه- والمراد: إذا تكافأ القولان في عدم الجواز، ترجح ما ذهبنا إليه؛ لأن فيه إعمالا للكلام، واعتدادًا بدلالتيه. لا إلغاءه، وهذا يرجح دعوى المصنف.

(٥) ليست في (ص)، ولم يلتفت إليها (غ).

قيل له: لوْ جازَ هذا لقائله، لجاز لزاعمٍ أنْ يزْعُمَ أنّ الفعلَ الحِكْميَّ يدل على أن العالِمَ عالِم؛ لأنَّه ممّن يَجُوز أنْ يموتَ ويَجهلَ[١].

وممّا يُبطِلُ قولَ من قال: إنّ دلالةَ الفعلِ الحِكْميِّ على علم العالم منا، دلالةٌ على أنّه غيرُ العَالِم، وأنه مُحدَث: أنّ العالِمَ للعِلمِ، ما كانَ عالِمًا لا للغَيرية ولا للحدثِ، فوجبَ أن تكونَ الدلالةُ على أنّ العالِم عالمٌ دِلالةً على العلم. و[أنّه] لمْ يكُنِ العلمُ علمًا؛ لأنهُ غيرُ العالِمِ ولا لأنه مُحدَثٌ؛ لوجودِ غَيرٍ ليس بعلم، ومحدثٍ ليسَ بِعلْم، فلم يجِبْ أن تكون الدلالة على أن العلم علمٌ دلالةً على أنه محدَثٌ أو أنه غيرُ العالِم[٢].

وأيضًا فلو جاز لزاعم أن يزعم أن الدلالةَ على أنّ العلمَ عِلْمٌ دلالةٌ على حَدَثِهِ، أَوْ دلالةٌ على أنّه غَيرُ العالِمِ: لجازَ لزاعمٍ أن يزعُمَ أن الدلالةَ على أنّ العالِمَ [عالمٌ[٣]] دِلالةٌ على حَدَثِهِ، وأنه متغاير في ذاته.

---

(١) وهذا الزعم باطل لأنه يفيد أن الفعل الحِكميَّ لا يدل على عِلْمِ القديم الذي لا يموت، وقد سبق إثباته؛ فالحجة عامة، لا تخص من يموت دون من يبقى، فهي لكليهما.

(٢) أطال المصنف الرد على دعوى مغايرة الصفات للذات؛ لأنها هي حجة المعتزلة ونفاة صفات المعاني، في اتهام مثبتي هذه الصفات بتعدد القدماء، ويرميهم بالشرك، وأنهم الموحدون حقًّا جميعهم صفات «المعاني»، لكن القرآن الكريم أثبت كونه -تعالى- عليما، وأثبت أن له علما: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، كما سيأتي ص ١٢٩.

(٣) ليست في (ص)، يتطلبها السياق، وقد زادها (غ) وتابعناه.

والدليل على أنَّ للَّهِ[(١)(٢)] -تعالى- قدرةً وحياةً كالدليلِ على أن للّه[(٢)] -تعالى- علمًا.

[الدليلُ النقليّ]

وقد قالَ اللَّهُ -جَلَّ ذِكْرُهُ-: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقال: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فاطر: ١١] فَثَبَّتَ العلمَ لنفسِهِ، وقال -تعالى-: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾ [فصلت: ١٥] فثبَّتَ القوة لنفسِهِ[(٣)].

وممَّا يدُلُّ على أن اللَّه -تعالى- عالِمٌ بعلم، أنّه لا يخلو: أن يكون اللَّه -تعالى- عالما بنفسه، أو بعلمٍ يستحيلُ أنْ يكون هو نفسَهُ: فإن كان عالمًا بنفسِهِ كانتْ نفسُهُ عِلمًا، لأَنّ[(٤)] قائلًا لو قال: إن اللَّهَ -تعالَى- عالِمٌ، بمعنًى هوَ غيرُهُ، لوجب عليه أن يكون ذلك المعنَى عِلمًا، ويستحيلُ أنْ يكونَ العِلمُ عالِمًا، أو العالِمُ علمًا، أو يكونَ اللَّهُ -تعَالى- بِمعنَى الصِّفَاتِ.

---

(١) (ص): «اللَّه»، والألف زادها الناسخ «وقد علمت مبلغه من العلم».

(٢) في (ص): «اللَّه» كالتي قبلها.

(٣) يرى الشيخ أن القوة بمعنى القدرة.

(٤) في (ص): «لا».

(ح) فالمعنى مختلف بين الذات وصفاتها ذهنا، لا وجودًا، فلا تغاير ولا تعدد كما زعم المعتزلة، فالموجود واحد هو «الذات الكاملة» فلا معنى لزعمهم أنهم وحدهم «أهل العدل والتوحيد».

ألا ترى أن الطريق الذي يُعْلَم [به] أن العِلْمَ عِلْمٌ [هو] أن العالم به عَلِمَ؛ لأنَّ قدرةَ الإنسانِ التي[١] لا يعلم بها لا يجوز أن تكون[٢] علمًا، فلما استحال أن يكون الباري -تعالى- علمًا استحال أن يكون عالمًا لنفسه[٣]، فإذا استحال ذلك صحَّ أنه عالِمٌ بعِلمٍ يستحيل أن يكون هو نَفْسَه.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون الباري -سبحانه- عالمًا؛ لا بنفسِه، ولا بمعنًى يستحيلُ أن يكونَ هو نَفْسَه.

قيل له: لو جاز هذا، لجازَ أن يكون قولُنا: «عالم»: لم يرجع به إلى نفسِهِ، ولا إلى معنًى، ولم يُثْبِتْ بهِ نفسَهُ، ولا معنًى يَستحيلُ أنْ يكونَ هو نفسَه. وإذا لم يجُزْ هذا[٤] بَطَلَ ما قالُوه.

وهذا الدليلُ يدلُّ على إثباتِ صفاتِ اللَّهِ -تعالَى- لِذَاته، كُلِّها: مِنَ الحياةِ، والقدرةِ، والسمعِ، والبصرِ، وسائرِ صِفات الذَّاتِ[٥].

---

(١) (ص): «الذي»، غيرناها تبعا لـ(غ) حسب مقتضى السياق.

(٢) (ص): يكون، والسياق يقتضي التغيير.

(٣) في (غ): «بنفسه».

(٤) لأن فيه إبطالَ كلامِ العُقلاءِ، بخلوه من أي معنى أو دِلالة، وضده هو الظاهر وهو الصواب.

(٥) يقصد المصنف «بصفات الذات» هنا صفات المعاني، وهي الأربع التي صرح بها، وقد سبق إثبات العلم، فَبَقِيَتْ الإرادة، والكلام، وهما موضوع الباب الثاني فيما يلي، وبهما تتم معالجة موضوع الصفات المعنوية.

[الباب الثاني]
باب الكلام في القرآن والإرادة

[إثباتُ الكلامِ وقِدَمِه]

إن قالَ قائلٌ: لمَ قلتُمْ: إنَّ اللَّهَ -تعالى- لمْ يزلْ متكلمًا، وإنَّ كلامَ اللَّهِ -تعالى- غيرُ مخلوقٍ؟

[الدليلُ النَّقلي - العقلي]

قيلَ له: قلنا ذلك؛ لأن الله -تعالى- قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، فلو كان القرآن مخلوقًا لكان اللَّه -تعالى- قائلًا له: كُنْ، والقرآنُ قولُه، ويستحيل أن يكون قولُه مقولًا له: [كُنْ][1]؛ لأن هذا يوجب قولًا ثانيًا، والقولُ في القولِ الثاني وفي تعلُّقِهِ بقولٍ ثالث، كالقول في القول الأولِ وتعلُّقِهِ بقولٍ ثانٍ، وهذا يقتضي ما لا نهايةَ له منَ الأقوالِ، وذلك[2] فاسد، وإذا فسدَ ذلك فسدَ أن يكونَ القرآنُ مخلوقًا.

---

(١) هذه الزيادة ضرورية هنا، وليست في (ص) ولا (غ)، وهي تحسم التردد والترجيح الذي انتهى إليه الدكتور غرابة، وهي صريحة في النص الذي اقتبسه من الإبانة (ص ٢١ ط القاهرة ١٣٤٨هـ): «فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له: كُنْ، فيكونُ». والعجيب أنه -رحمه اللَّه- مع ذكائه البالغ - لم ينتبه لزيادتها ولتطابُقِ النَّصَّيْنِ تمامًا. وقارن بمجرد المقالات لابن فورك، ص ٥٩، ٦٨.

(٢) في (غ): «وهذا».

(ح) من البين أنه دليل على القدم، يعتمد على بطلان تسلسل العلل والمعلولات في الماضي، وهو يُفْضي إلى معلول في الأزل المحلة له ويعتمده في =

ولو جاز أنْ يقولَ لقوله: [كُنْ][١]، لجاز أنْ يُريدَ إرادتَه، وذلك فاسِدٌ عِندَنا وعِندَهُم[٢]، وإذا بطلَ هذا استحالَ أن يكونَ مخلوقًا.

فإن قالَ قائلٌ: ما أنكرتُم أنْ يكونَ معنَى قوله تعالَى: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ أي: نُكَوِّنُهُ فيكونُ، (من غير أن يَقولَ له في الحقيقةِ شيئًا)[٣]؟

قيل له: قال اللَّه -تعالى-: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[٤].

= الاستدلال -كما أشار المؤلف فيما بعد- كل من المعتزلة والأشاعرة. والمصنف يعتمد على آية سورة النحل، ويربطها بفكرة بطلان التسلسل في العلل والمعلولات -في الماضي- لأن التسلسل في الحوادث في المستقبل مقبول؛ إذ إن نعيم أهل الجنَّة -على الأقل- يتسلسل إلى ما لا نهاية في المستقبل؛ لأنه لا يستلزم حلول المعلول عن العلة كما هو الحال في شأن الماضي، وذلك هو الدليل العقل- نقلي. الذي يجعل شبهة الدور في الاستناد إلى النصوص النقلية - التي تشهد بها المعتزلة والرازي غير ذات موضوع. وانظر كتابنا المدخل إلى دراسة علم الكلام: شبهة الدروس ص ١٣١-١٤٠.

(١) راجع تعليقنا في الصفحة السابقة، وقد خلا (غ) هنا أيضا من هذه الزيادة التي يتطلبها السياق.

(٢) الضمير للمعتزلة القائلين بخلق القرآن، والمناقشة معهم على امتداد الكتاب وبالنسبة لفكرة «الكلام النفسي» عنده انظر مجرد المقالات، ص٦٨.

(٣) ما بين القوسين في (ص): «من غير أن يقول له في الحقيقة ولا أن يقول له في الحقيقة شيئًا»، وهو يحتوي تكرارًا لا داعي له.

(٤) انظر رده على القائلين «بالتكوين» في «مجرد المقالات» ٦٧-٦٨، وكتاب «الإبانة»، ص ٢١، وهي إحدى المسائل القليلة للخلاف بين الماتريدية والأشاعرة، بل أهمها.

فلو جاز لقائل أن يقول: لم يكن اللَّه -تعالى- قائلًا لشيء في الحقيقة: كُنْ، وإنما المعنى أن يُكَوِّنَه فيكونَ[١]، لجاز لزاعمٍ أن يزعمَ أن اللَّه -تعالى- لا يريد شيئًا في الحقيقة[٢]، وإنما معنى ﴿أَرَدْنَٰهُ﴾: فعلْناه، من غير أن تكون[٣] إرادةٌ في الحقيقة[٢]، على وجهٍ مِن الوجوهِ.

فإن قال قائل: [ما أنكرتم][٤] أن[٥] يكون معنى أن اللَّه -تعالى- أراد الشيءَ: أنه فَعَله، وهو مريد له في الحقيقة، بمعنى أنه فاعل له؟

قيل له: لو جاز هذا لقائله، لجَازَ لزاعمٍ أنْ يزعمَ أنَّ اللَّه -عزَّ وجلَّ- قائلٌ للشيء في الحقيقة: كن، ويَزعمَ أنَّ[٦] معنى ذلك: أنه يُكَوِّنُه، فيثبت للَّه -تعالى- قولًا في الحقيقة هو المقول له، كما زعمتم[٧] أن للَّه -تعالى- إرادةً في الحقيقة هي مُرادُه، ولو جاز لزاعم أن يزعم هذا، جاز لآخر أن يقول: إنَّ عِلمَ اللَّهِ -تعالى- بالشيءِ هو فعلُه له.

فإنْ قالَ قائل: أليس قد قالَ اللَّهُ -تعالى-: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن

---

(١) (غ): «نكونه فيكون» ص: ٣٤.

(٢) «في الحقيقة» أسقطها (غ) في الموضعين

(٣) تكون هنا تامة، كما اختاره (غ).

(٤) زيادة يتطلبها السياق ليست في (ص)، ولا (غ).

(٥) (ص): «أنه»، أثبتها (غ): «أن»، فوافقناه؛ لأنه أنسب للسياق.

(٦) (ص): «أنه»، أثبتها (غ): «أن»، فوافقناه؛ لأنه أنسب للسياق.

(٧) الخطاب هنا موجه إلى المعتزلة. وانظر «مجرد المقالات» ص ٥٠-٧٩.

﴿يَنقَضَّ﴾، ولا إرادة للجدارِ في الحقيقةِ، وإنَّما قالَ: ﴿يُرِيدُ﴾ توسُّعًا، والمعنى: أنه ينْقَضُّ.

قيل له: نعم.

فإنْ قالَ: فما أنكرتم أن يكون معنى: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن﴾ [النحل: ٤٠] أي: نُكَوِّنُه فيكونُ؟

قيل له: الفرقُ بين ذلك، أنَّ الجمادَ يستحيلُ -مع جَمادِيَّتِه- أنْ يكونَ مريدًا، والبارِي -تعالى- في الحقيقةِ لا يستحيلُ عليه أنْ يُرِيدَ، أو يَقولَ؛ فلذلك لم يكن قولُه: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] بمعنى: نُكَوِّنُهُ.

وأيضًا: فلَوْ كانَ قولُه: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾ ليسَ معناه إثباتَ قولٍ له، وإنما معناه: أَنْ نُكَوِّنَه، كما أن قولَه: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ معناه: أن ينقض، لجاز لزاعم أن يزعم أن [معنى][1] قوله: ﴿أَرَدْنَٰهُ﴾ فعلناه، وهو في الحقيقة لا يريد فعله، كما أن قوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ معناه: أنه ينقض، وهذا أولى في حقيقة القياس. وإذا لم يجُزْ[2] هذا لم يجُزْ[2] ما قلتموه[3].

---

(١) زادها (غ)، وتابعناه.

(٢) (ص)، (غ): «يجب»، في الموضعين، وهي لا تلائم السياق، ولا لسائر المواضِعِ المماثلة في النصّ.

(٣) كذا في ص، غيرَها (غ) إلى: «قاله» ولا ضرورة للتغيير؛ لأن المصنف يعتبر القائل ممثلا للمعتزلة وسائر النُّفاةِ لصفات المعاني.

ويقال لهم: إذا كان معنى أن اللّه -تعالى- أراد فعل الشيء: أنه فعله، ومعنى أراد حركةَ الشيءِ: أنه حَرَّكَه، فما أنكرتم أن يكون الجماد في الحقيقة مريدًا لحرَكَةِ نفسِهِ، بمعنى أنه مُتَحَرِّك، وأن لا يكون للباري -تعالى- على الجماد مزية[1] في الإرادة، وأن لا يكون له مزيةٌ على مَنْ وقع فعلُه وهو غيرُ مُرِيدٍ له؛ لأنه قد حصل له معنى فاعِل، كما حصل للباري -تعالى- معنى فاعِل.

فإن قال: فما معنى قوله -تعالى-: ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]

قيل له: معنى ذلك أنهما قالتا في الحقيقة: ﴿أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾[2].

---

(١) (ل): «مزيد».

(٢) قال ابن فورك في «مجرد المقالات»: «ولم يختلفْ مذهبُهُ في أنَّ للكلام -شاهدًا أو غائبًا- معنىً غيرَ الحروفِ والأصواتِ، [يقصد الكلام النفسي] وأنه لا يصح أن يقومَ إلّا بالحيِّ، وما ذكره في قوله -تعالى- ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ منْ أن ذلكَ قولٌ على الحقيقةِ، محمولٌ على أنه كان مقرونًا بالحياة. وكذلك مُقتضَى مذهبِه في كلامِ الذراعِ المشوية في أنه وُجِد فيها معَ الحياةِ. وكان لا يُنكِرُ أنْ تُسمَّى الأصواتُ والحروفُ كلامًا كما تُسمَّى الأشارةُ والكتابةُ كلامًا، على مجازِ اللغةِ واتساعِها. بل كان يقول: إن تسميةَ الأَصْواتِ حروفًا توسُّعٌ في أصلِ اللغةِ؛ لأن معنى الحرفِ هو الطرفُ منه، يُقالُ: حرفُ السيفِ وحرفُ الوادِي وحرفُ الحائطِ، وهو طرف منه، وذلكَ لا يكون إلا لأجزَاءٍ متصلةٍ هي نهاياتُ أجزاءٍ أُخَرَ» (ص ٦٧-٦٨). وفي هذا ما يدل لأمرين مهمين في تراث الشيخ: أولا: أنه صاحب فكرة «الكلام النفسي» وليس الأتباع كما بدا لبعض الباحثين، وأنه هو معنى الكلام على الحقيقة عنده وليس الحروف والأصوات فهي دلالة مجازية في نظره. والأمر الثاني: هو تمسكه بالدلالة الحقيقية للألفاظ، وخصوصًا في النصوص المتنزلة عن اللّه ورسوله، ما لم يمنع مانع من إرادتها، أو تقوم =

دليلٌ عقليٌ آخر على قدم الكلام | ومما يدل من القياس على أن اللَّه -تعالى- لم يزل متكلمًا: أنَّه لو كانَ لم يزلْ غيرَ متكلمٍ، وهو ممن لا يستحيل عليه الكلامُ، لكان موصوفًا بضدٍ (من أضداد الكلام من السُّكوتِ أو الآفةِ.

ولو كان لم يزل موصوفًا بضد[1]) الكلام[2]، لكانَ[3] ضِدُّ الكلامِ قديمًا، ولو كان ضِدُّ الكلامِ قديمًا لاستحال أن يُعْدَمَ، وأن يتكلَّمَ الباري؛ لأنَّ القديمَ لا يجوزُ عدمه[4]، كما لا يجوزُ حُدُوثُه، فكان يَجِبُ أن لا يكونَ الباري -تعالى- قائلًا ولا آمرًا ولا ناهيًا[5] على وجهٍ مِن الوجوهِ.

= قرينة على تأويلها، أو يظهر سبب تاريخي يدعو إلى التأويل مخافة التشبيه مع المعذرة.

(١) ما بين القوسين سقط من (غ) (ص ٣٦)، مقدار سطر كامل، ربما بسبب كلمة «بِضِدٍّ» المكررة.

(٢) زاد (غ) هنا حرف العطف (الواو) ليتسق الكلام، بعد أن غاب عن نظره مسطرٌ كامل من النص، ولم يشر إلى أن الواو مزيدة ليست في ص.

(٣) في (غ): «ولكان».

(٤) يعتمد الشيخ كثيرا على هذه القاعدة الكلامية: «كل ما ثبت قدمه استحال عدمه»، ويقرر في الفقرة التالية أنها معتمدة عندنا وعندهم، يقصد المعتزلة. راجع ما مر في الباب الأول، بهذا الشأن ص وما سيأتي في ص١٣٩.

(٥) في (ل): «نهيا»، وقد علق الدكتور غرابة على هذا الموضع معترضا على المصنف، بأنه يجوز أن يأمر الباري -تعالى- وينهى، عن طريق أنبيائه بمقتضى ما يفيض عليهم من العلم. لكنه اعتراض غير وارد؛ لأن اللَّه -تعالى- سمى كل صور الاتصال بأنبيائه كلامًا في الآية (٥١) من سورة «الشورى» ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ الآية إلى نهايتها.

وهذا فاسد، عندنا وعندهم. وإذا فسدَ هذا صحَّ وثبت أنَّ البارِيَ لم يزل متكلمًا قائلًا.

فإن قالَ قائلٌ: ولم زَعمتُم أنه لو كانَ لم يزلْ غيرَ متكلِّمٍ، لكانَ موصوفًا بضِدِّ الكلامِ؟

قيل له: لأنَّ الحيَّ إذا لم يكنْ موصوفًا بالكلام، كانَ موصوفًا بضِدِّه، كما أنه إذا لم يكن موصوفًا بالعلمِ، كان موصوفًا بضده.

وذلك أنَّ الحيَّ فيما بيننا ذلِكَ حُكمُه، ولم تقمْ دلالةٌ على حيٍّ يخلو مِنَ الكلامِ وأضدادِه في الغائب[١]، كما لم تقم دلالة على حيّ يخلو من العلم وأضدادِهِ، حتَّى يكونَ لا موصوفًا بأنه عالم ولا بضدِّ العِلم.

فقد اجتمعَ الأمرُ فيهما: أنَّهُ مستحيلٌ، فيما بيننا، حيٌّ غيرُ (عالم ولا موصوف بضد العلم[٢]، وأنَّه مستحيلٌ فيما بيننا حي غير)[٣] متكَلِّمٍ، وَلَا موصوفٌ بضِدِّ الكَلامِ، وأنه لم يقم على [غير][٤] ذلك دلالة في الغائبِ.

فلو جازَ أحدُ الأمريْنِ وهو حيٌّ غيرُ متكلِّمٍ، ولا موصوفٌ بضدِّ الكلامِ، لجازَ الأمر الآخر: وهو حيٌّ غيرُ عالِمٍ، ولا موصوفٌ بضِدِّ العِلْمِ.

---

(١) أي لم تقم بينة على اسْتِثْناءِ «الغائب» من مبدأ «التناقض» وهو المقصود بالضدية هنا، لاحظ قوله: «يخلو من الكلام وأَضْدَادِهِ». أي كلها في نفس الحال، وهو تناقض صريح كالخلو من الشيء وعكسه.

(٢) أي: بأي ضد من أضداده، لاحظ ما مَرَّ آنفا: «من العلم وأضداده».

(٣) ما بين القوسين سقط من (ل) بسبب كلمة: «غير».

(٤) زيادة ضرورية -ليست في (ص)، ولا (غ)- ليتم الاستدلال.

وأيضًا: فإنَّه يسْتَحيلُ -فيما بينَنا- عالِمٌ يُوصَفُ بضدِّ العِلْم مع عِلْمِهِ، ومُتَكلِّمٌ يوصفُ بضدِّ الكلامِ مَعَ كَلامِهِ، فلمَّا اجتمعَا في الإحَالَةِ، وجَبَ أن يكونَ مَنْ جوَّزَ مُتكَلِّمًا في الغائِبِ، يُوصَفُ بضدِّ الكلامِ معَ كلامِهِ، كمن جوَّزَ عالمًا في الغائبِ يوصفُ بضدِّ العِلم مع عِلمِه.

فكذلك يجب أيضًا: لمَّا استحال فيما بيننا حيٌّ غيرُ عالِم، ولا موصوفٌ بضدِّ العِلمِ، وجَبَ أن يستحيلَ فيما بيننا حيٌّ غيرُ متكلِّم، ولا موصوفٌ بضدِّ الكلام. [وَوَجب][1] أن يستحيلَ ذلكَ في الغائبِ، وَوَجَبَ أن يكونَ مَنْ جوَّزَ أحدَ الأمريْنِ في الغائِبِ كَمَنْ جوَّزَ الأمرَ الآخَرَ.

[الدليل العقليُّ على قدم الإرادة]

وهذا هو الدليل على أن اللَّهَ -تعالى- لم يزلْ مريدًا، وذلك أن الحيَّ إذا كان غيرَ مريدٍ لشيءٍ أصلًا، وجَبَ أنْ يكونَ موصوفًا بضدٍّ من أضْدادِ الإراداتِ؛ من الآفاتِ[2] كالسَّهوِ، والكَراهةِ، والإِينَاءِ[3]، والآفات [الأُخرى]، كما وجَبَ أن الحيَّ إذا كان غيرَ عالمٍ بشيءٍ أصلًا [كانَ] موصوفًا بضد من أضداد العلوم من الآفات[2] كالجهل

---

(١) اكتفى (غ) بزيادة واو للعطف في هذا الموضع، وزدناها مع الفعل لمطابقة تعبير المصنف.

(٢) كلمتا «من الآفات» سقطتا من (غ)، أو أسقطهما تجنبًا للتكرار، دون إشارة.

(٣) في (ل): «الانبا»، وقرأها (م): «الإباء»، وقرأها (غ) كما أثبتناه، وشرحها بمعنى: التأخير واعتبره من أضداد الإرادة، وكلا التفسيرين له وجه، ولكن الأنسب في الدلالة على مراد المؤلف أنها بمعنى: الضعف والوهن =

والسهو والغفلة، أو الموت، أو ما[1] أشبه ذلك من الآفات.

فلما استحال أن يكون الباري -تعالى- لم يزل موصوفًا بضد الإرادة؛ لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئًا على وجه من الوجوه.

وذلك أن ضد الإرادة إذا كان الباري -تعالى- لم يزل موصوفًا به يوجب[2] قِدَمَه، ومحال عدم القديم، [لأن فيه بطلان الواجب] كما [هو] محال حدوث القديم؛ [لأن فيه تحصيل الحاصل] فإذا استحال عدمه وجب أن لا يريدَ الباري شيئًا، [أ] ويقصدَ فعلَه على وجه من الوجوه، وذلك فاسد. وإذا فسد هذا صحَّ وثبتَ أنَّ الباريَ -تعالى- لم يزل مريدًا.

فإن قال قائل: لَمَّا[3] قلتم: إذا كان من لم يزل غير متكلم ولا مريد وجب أن يكون موصوفًا بضد الإرداة والكلام؛ إذا كان ممن لا يستحيل عليه الكلام[4] والإرادة: فما أنكرتم مِنْ أن[5] مَنْ لم يزل

= والفتور والتَّقْصير- انظر ما يأتي (ص: ١٤١): «إذا كان ما يريده لم يجب سهوه ولا ضعفه ولا وهنه ولا تقصيره» وهذا التفسير يتكرر في صفحات أخرى أيضًا، وهو أرجح.

(١) كذا في (ص)، (غ): «وما».

(٢) كذا في (ص)، وسائر النسخ، والأنسب: «يَجبُ قدمه».

(٣) (ص)، (غ): «لم» واقترح (غ): إذا، والأقربُ إلى ما في (ص) هو ما أثبتناه.

(٤) راجع ما مر في أول الفصل؛ لكونه مقصورا هناك على صفة الكلام، فضم إليها هنا صفة الإرادة.

(٥) في (غ): «أنه».

غير فاعل وجب أن يكون موصوفًا بضد الفعل، وأن يكون تاركًا فيما لم يَزلْ؟

قيل له: لا يجب ما قُلتَه، وذلك أن للكلام[١] ضِدًّا ليس بكلام، وللإرادة ضِدًّا[٢] ليس بإرادة، فوجبَ لَوْ كان البارِي[٣] -تعالى- حيًّا غير متكلم ولا مُريد؛ أن يكونَ موصوفًا بضدِّ الكلام والإرادة.

وليس للفعلِ ضدٌّ ليس بفِعلٍ [لأنه مجرد الترك، واستمرار العدم]، فيجِبَ[٤] بنفي الفعل عن الفاعل، وجودُ ضِدِّه؛ لأنَّ الموجودَ إذا لم يكُنْ فِعلًا[٥] كان قديمًا، والقديمُ لا يضادُّ المُحدَثاتِ.

فلمَّا لم يكن للفعلِ ضدٌّ ليسَ بفعلٍ، لم يجِبْ بنفْيِ الفعلِ عنِ اللّهِ -تعالى- في أَزَلِهِ[٦] إثباتُ ضِدٍّ.

ولما كانَ للكلامِ ضِدٌّ ليسَ بكلامٍ، وَجَبَ بنفْيِ الكلامِ عن اللّهِ -تعالى- في أزَلِه إثباتُ ذلك الضِّدِّ لا محالةَ.

---

(١) (ص): «الكلام» وفي (م): (أن الكلامَ ضدٌّ، أليس بكلام) وهو تحريف وتصحيف للنص.

(٢) (ص): «ضد»، وقد عرفت حال الناسخ، من عدم العلم باللغة

(٣) (ص): «باري»، زدنا الألف واللام، كما فعل (غ).

(٤) الفاء هنا فاء السببية، ينصب بعدها الفعل المضارع.

(٥) المقصود أن «الترك» وصف لا فعل، والوصف قديم، والفعل أي المفعول حادث. واللّه أعلم.

(٦) في (ل) تصحفت إلى: «ان له».

فإنْ قالَ: فيجبُ إذا كانَ القديمُ غيرَ فاعلٍ، فيما لَمْ يزلْ، أنْ يكونَ عاجِزًا أو تارِكًا.

قيلَ لهُ: فلَيْسَ العجزُ مضادًّا للفِعْلِ، وذلكَ أنَّه ليْسَ مِنْ[1] جنسٍ من أجناس الفعل من حركة وسكون وغيرهما من سائر الأعراض، إلا وقد يجوز أن يخلقه اللَّه [فينا][2] مع العجز، فعلمنا بذلك أن العجزَ لا يضادُّ الفعلَ؛ لأنَّ الأجسامَ، و[الأعراضَ][3] من أفعالِ اللَّه -تعالى-، فعَلِمْنا أن العجزَ لا يضادُّ الفعلَ؛ لأن عجْزِي لوْ ضادَّ فِعلي[4] للحَركةِ، لَكانَ يُضادُّ[5] وقوعَ الحركةِ مِنْ ربِّي في جِسْمِي.

ألا ترَى أَنَّهُ إذا اسْتَحالَ أنْ أَفْعَلَ فيّ عِلمًا، معَ الموْتِ، اسْتحالَ أَنْ يفعَلَ ربِّي فيّ، معَ الموتِ، عِلمًا؟

فلمّا لم يكنِ العجزُ مضادًّا للفعل، وإنما يضادُّ القدرة، وكانَ التركُ للشيءِ فِعلَ ضِدِّه[6]، فكان الباري -تعالى- لم يزلْ غيرَ فاعلٍ

(١) (من) لتأكيد النفي، وقوله: من حركة إلخ للبيان.
(٢) أي: يخلقه اللَّه فينا، ويقع منا أو يقوم بنا فعلًا لنا، مع عجزنا، فاجتمع العجز مع الفعل، فليسَا ضِدين.
(٣) (ص): «الجواهر» وقد اقترح غ تغييرها إلى الأعراض، حتى يستقيم المعنى، فتابعناه. وعلق (غ) على قول المصنف «العجز لا يضاد الفعل» بقريب مما قررناه آنفا -رحمه اللَّه-.
(٤) مكررة في الأصل.
(٥) (غ): «تُضاد»، ولعل الصواب ما أثبتناه. والمراد: أن الأحكام العقلية لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا.
(٦) فهو عنده ليس مجرد التوقف عن الفعل، بل فعل الضد، وقد غيّر (غ) =

لشيءٍ[١]، على وجه من الوجوه[٢]، لم يُوجِبْ[٣] نفْيُ[٤] الفعلِ عنْهُ في أزَلِهِ[٥] عَجْزًا ولا تركًا.

وأيضًا فإن الحيَّ إذا كان غيرَ متكلمٍ و[لا][٦] مريدٍ، وجبَ أن يكونَ موصوفًا بضدِّ الإرادة والكلام، وليس إذا كان غيرَ فاعلٍ لشيءٍ وجبَ إثباتُ ضدٍّ هو عجزٌ، أو تركٌ؛ إذْ[٧] كانَ عجزُ الإنسانِ لا يضادُّ فعلَه، فلم يجبْ بنفيِ الفعلِ عن اللَّهِ -تعالى- في أَزَلِه[٨]، إثباتُ تركٍ أو عجزٍ، كما وجب في نفْيِ الكلامِ والإرادةِ عنه في أزلِه إثباتُ أضدادِهما.

فإنْ قالَ: فيجبُ بنفْيِ الحركةِ عن اللَّه -تعالى- في أزلِهِ أن يكونَ ساكِنًا.

قِيلَ: لوْ كان ممن يجوزُ أن يتحركَ، لَوجبَ -لَعَمْرِي- بنفيِ الحركةِ عنه أنْ يكونَ ساكنًا، كما يجب بنفيِ الكلامِ والإرادةِ عنه في

= الكلمة التالية إلى كان، وليس ضروريا.

(١) أضاف (غ) بعده: «أصلًا».

(٢) أسقط (غ): «على وجه من الوجوه»، دون إشارة.

(٣) (ص): «يجب»، وليست متسقة مع السياق، فغيرناها.

(٤) في (غ): «بنفي».

(٥) (ل): «ان له».

(٦) زدناها -كما فعل (غ)- لتأكيد المراد، وإن لم تكن ضرورية.

(٧) (ص) و(ل) و(م): «إذا»، وقد أصلحها (غ) بحذف الألف، وهو الصواب.

(٨) يقرأ (ل) هذه الكلمة، في كل المواضع: «أن له».

أزلِه إثباتُ أضدادِهما؛ إذْ كان ممنْ لا يستَحِيلُ ذلِكَ عليْهِ.

فإن قال: فيجبُ بنفيِ التفضُّلِ عنهُ، فيما لم يزل، أن يكونَ بخيلًا[١].

قيلَ لهُ: التفضُّلُ هو: ما لِلْمُتَفَضِّلِ أنْ يتفضلَ بهِ، ولَهُ أن لا يتفضلَ به، والبُخْلُ إنَّما يجبُ بِمَنْعِ مُستَحَقٍّ اسْتُحِقَ علَى مَنْ بَخِلَ، والبارِي -تعالَى- لا يجبُ عليه فعلُ شيءٍ.

فإنْ قالَ: فيَجِبُ بنَفْيِ العَدْلِ عنهُ، في أَزَلِهِ، أَنْ يكونَ جائرًا[٢] أو عاجزًا.

قيل له: ليسَ يجِبُ بنفْيِ العدلِ ضدٌّ هو عجزٌ أو جَوْرٌ؛ لأنه ليس مِن[٣] جنسٍ من أجناسِ العدلِ إلّا وَيَجوزُ أن يفعلَه اللَّه -تعالى- فِينا معَ العجزِ، فلمْ يجِبْ بنفيِ العدلِ إثباتُ[٤] ضدٍّ هو عَجْز.

---

(١) قد يبدو هذا القول غريبًا، ولكنه إشارة إلى إحدى حُجَج الفلاسفة المشائين على قدم العالم؛ أن اللَّه كريم سخي، فما الذي يمنعه من الفيض والتأثير؛ في الأزل، وكل دواعي الإفاضة والتفضل متوافرة فيه. انظر: مجرد المقالات ٣٧، ٣٨، وانظر كتابنا: لمحات من الفكر الكلامي - ط البصائر- ص ٢٣٤-٢٥٠. وقد تعرض الدكتور غرابة (في هامش ص ٤٢ من نشرة الأزهرية للتراث) للمسألة لوثاقة صلته بالفكر المشائي.

(٢) في (ص): «جاتزا»، والنقطة تغير المعنى، ولا يدرك الناسخ ذلك للأسف الشديد.

(٣) «من»: لتأكيد النفي. والمراد في قوله: «مع العجز» أي عجزنا، كما مر آنفًا.

(٤) في هذا الموضع سطر كامل كتبه الناسخ - في ص- خطأ، ثم ضرب عليه عند المراجعة، وبدونه يستقيم النصُّ.

ولم يجِبْ أيضًا إثباتُ الجورِ؛ لأنَّ الإنسان قد لا يكونُ عادلًا إذا لم يكن منه عدلٌ كسبه، ولا فَعَلَهُ، ولا يكونُ جائِرًا[١]، فلَيْسَ مَنْ نفينا عنه العدلَ أثبتنا له ضدًا هو جور أو عجز؛ إذ كنا قد ننفي ذلك عنَّا ولا نثبت ضدًّا هو عجز أو جور، والحيُّ منَّا ومِنْ غيرِنا، إذا لم يكنْ عالِمًا، كانَ موصوفًا بِضدِّ العِلْمِ.

وأيضًا: فقَدْ لا يكونُ الإنسانُ عادلًا ولا يكونُ جائرًا، بجَورٍ مِن جنسِ العدْلِ، فلَيْسَ يجبُ بنفْيِ العدلِ ضِدٌّ هُوَ جَوْرٌ، كما وجبَ في الكلامِ والإرادةِ؛ لأن الإنسان قد يكونُ عادلًا بالكونِ في المكانِ، إذا أمره اللَّه -تعالى- أن يكونَ فيه، ويكونُ في وقتٍ آخرَ جائرًا[٢] بالكونِ فيه، إذا نهاه اللَّه -تعالى- عن الكون فيه، فيكون العدلُ من جنسِ الجوْرِ؛ لأنَّ الكونَ في المكانِ من جنسِ الكَونِ فيه[٣].

فإن قال: مَا أنكرتُم إذا لم يكنِ البارِي -تعالَى- مُحرِّكًا في أزله أن يكونَ مُسَكِّنًا؟

قيلَ له: لا يخلو قولُكَ: «إذا لم يكنْ محرِّكًا، أن يكون مسكِّنًا» [مِن أَنْ][٤] تعني: إذا كانَ لم يزلْ غيرَ مُحرِّك لنفسِهِ أن يكونَ مُسَكِّنًا

---

(١) (ص): «جاتزا»، بالمعجمة، كالتي مرت آنفًا.

(٢) (ص): «جاتزا»، بالمعجمة، كما سبق.

(٣) وهنا أيضًا أثار الدكتور غرابة في هذا الموضع، مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومعلوم: أن الأشياء -عند متكلمي أهل السنة والجماعة- قبل ورود الشرع سواء. وكلام الشيخ مبني على مذهب أهل السنة.

(٤) زيادة يتطلبها السياق، أغفلها م، أما «غ» فقد اكتفى بزيادة «أن» ولا بأس به.

لها، أو تعنيَ[١] إذَا لَمْ يكنْ محركًا لجِسمٍ كان مسكِّنًا له.

فإن عَنيْتَ: إن لم يحركْ نفسَهُ كانَ مسكِّنًا لها، فهذا خطأ؛ لأنه يستحيل أنْ يحركَ نفسَهُ، ونحن لم نقل إذا لم يتكلَّمْ مَنْ يستحيلُ كلامُه كانَ موصوفًا بضدِّ الكلام.

وإن عنيت: إذا لَمْ يكنْ مُحرِّكًا فيما لَمْ يَزَلْ لجِسمٍ، كانَ مسكِّنًا له، فليسَ معَ اللَّهِ -تعالى- في قِدَمِه أَجْسَامٌ، فيجبَ[٢] إذا لم يُحركْهَا أَنْ يُسَكِّنَها[٣].

ومَتَى[٤] لم يكنْ موجودًا [ما][٥] يستحيلُ تحرُّكُهُ، فليسَ إذَا لَمْ

---

(١) (ص): يعني. أثبتها (غ): تَعْنِي (بالفوقية) في الموضعين، وهو الأنسب.

(٢) الفاء هنا للسببية ينصب الفعل بعدها.

(٣) انظر: الإدْلبي: «كان الله ولا شيء معه» في إثبات الحدوث للعالَم بالدليل النَّقليّ، وقد سبق مناقشة المسألة، عقليا ونقليا، في المسألة الأولى من «اللمع»، فراجعها. ووجود الحوادث في الأزل تناقض صريح.

(٤) ص، غ: مَا.

(٥) زيادة ليست في (ص) ولا (غ)، يتطلبها السياق.

(ح) أطال المصنف -رحمه اللَّه- الحوارَ مع المعتزلة في مسألة «قِدَم القرآن»، كما هو القول عند جميع فئات أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث والصوفية، أو خلقه كسائر الحوادث، كما زعمت المعتزلة؛ للسبب الظاهر وهو أنها من أدق وأخطر مسائل الخلاف بين الفريقين، وهي التي انتهت -كما هو معلوم- إلى محنة الإمام أحمد بن حنبل -رضى اللَّه عنه- وفتنة أهل السنة جميعًا على عهد الخليفة العباسي وقاضيه ابن أبي دؤاد؛ لأن العهد قريب بهذه الأحداث، لم يزد عن نصف قرن تقريبًا منذ =

يحرِّكْ ما تَستحِيلُ حركتُهُ، وجَبَ أن يُسَكِّنَهُ!

* * *

= ما كان إمامنا يكتب «اللمع» أواخر القرن الثالث الهجري، أو أوائل الرابع.

وقد بدأ الإمام -رحمه اللَّه- بإثبات قدم القرآن لأمر اللَّه -عز وجل- وعدم خلقه؛ لأنه إيجاب القديم تحصيل للحاصل وهو محال، واعتمد في ذلك على ما أسميناه «العقل- نقلي» الجامع لكل من العقل والنقل معًا، تجنبًا لشبهة (الدور) التي يتشبث بها المعتزلة وبعض الأشاعرة في الاعتماد على الدليل النقلي وحده، في بعض مسائل علم الكلام -وهي الإلهيات- قبل أمر تثبت النبوة وصدق الوحي، فيكون استدلالا بما يحتاج إلى استدلال.

وناقشن تأويل آية النحل بأن المراد بـ(أنقول له كن) : أن تكوِّنه -وهو تأويل المعتزلة، والماتريدية، على الخلاف فيهم في المسألة - وأوضح الإمام منهجه في إجراء الظاهر مع وجهه ، في تفسير النصوص، ما لم يمنع منه مانع، كما بيَّناه في المقدمة- ودعاه ذلك أيضًا إلى تناول معنى «الإرادة» الإلهية التي هي مجرد الفعل، أو أنها صفة ليست في الذات ولا في غيرها، كما سيفصله في الباب اللاحق، وهو الخبير بأقوال المعتزلة جميعًا.

وأكد الإمام منهجه في التأويل ببيان الراجح من تفسير آيتي «النحل» و«الكهف» (جدارًا يريد أن ينقض)، على ما أوضحناه في تعليقاتنا بالهوامش السابقة - ثم أضاف -رحمه اللَّه- دليلًا عقليًّا آخر (في ص ١٣٥) على قدم الكلام، وقاس صفة الإرادة على صفة «العلم» (ص ١٣٦-١٣٧) التي يسلم بها المعتزلة -وإن كانوا يؤدونها بأنها من الموصوف به معتمدًا على القاعدة الكلامية المشهورة المسلمة عند الفريقين: ما ثبت قدمه استحال عدمه (٤٣٩) ويعرج الشيخ في نهاية المسألة، على فكرة «التفضل» وأنها لغة حسب إرادة المتفضل يلجأ إلى بطلان مقالة المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح على اللَّه -تعالى عما يقولون- بناء على مقالتهم في التحسين والتقبيح العقليين، وهو ما يبطل أيضًا مقالة المشائين في إيجاب الخلق على اللَّه في الأزل.

١٠- مسألة

[في قِدَمِ الكلامِ والإرادة]

فإن قالَ: القادرُ منّا علَى الكلامِ، في حالِ قُدْرتِهِ علَيْهِ، قدْ خَلَا مِنَ الكلامِ وأضْدَادِهِ.

فهذَا ضَرْبٌ مِنَ الخلافِ(١)؛ لأنَّ القادرَ مِنَّا علَى الكلامِ، في حالِ قُدرتِه عليْهِ، متكلِّمٌ لا محالة، وسنَدُلُّ على ذلك بعدَ هذا الموضع من كتابنا(٢).

على أنَّا نقول له: ما أنكرتَ أن يكون القادِرُ علَى العِلْمِ، قد خَلَا من العلمِ وأَضدادِهِ؟

فإن قالَ: القادرُ على العِلمِ قدْ خَلَا من العِلْمِ وأضدادِه، اللَّذيْنِ يَقدرُ عليهما، ولا يخلو منْ علمٍ آخرَ أو ضِدِّه.

قيل له: فقُلْ: إن القادرَ على الكلامِ وضِدِّه [اللذَيْن يقْدِرْ علَيْهما](٣)

---

(١) أي: التناقض، والمصنف يستعمل هذه الكلمة مرادفة لكلمة التناقض.

(٢) تفيد بأن للشيخ خطة لكتابه، وهو هنا يشير إلى ما سيأتي في الباب السادس: «الكلام على الاستطاعة»، وقد سبق له أن عرض رأيه في هذا الأمر: وهو أن الحيَّ في الشاهد والغائب، لا يمكن أن يخلو من الكلام وأضداده، راجع أوائل الباب الثاني، وأن الاستطاعة لا بد أن يقارنها الفعل.

(٣) هذه العبارة ليست في (ص)، ولا في (غ)، ويتطلبها السياق، حتى يتم الإلزام للخصم المجادل.

يخلُو منهما، ولا يخلوُ من كلامٍ آخرَ أو ضده لا يقدر عليهما[١].

[دليلٌ آخر على القدم]

ودليلٌ آخر على أنَّ اللَّهَ -تعالى- لَمْ يزلْ مُتكلِّمًا: أن الكلامَ لا يخلُو أن يكون قديمًا أو حديثًا: فإن كان مُحدَثًا لم يخل أن يحدثه في نفسه، أو قائمًا بنفسه، أو في غيره:

[أ-] فيستحيل أن يحدثه في نفسه؛ لأنه ليْسَ بِمَحلٍّ للحوادثِ.

[ب-] ويستحيلُ أن يُحدثه قائمًا بنفسه[٢]؛ لأنَّه صِفَةٌ، والصفةُ لا تقومُ بنفسِها.

[ج-] ويستحيل أن يحدثَهُ في غيرِهِ؛ لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن يُشْتَق[٣] لذلك الجسم الذي فيه الكلامُ، مِنْ أخصِّ أوصافِ الكلامِ اللازمةِ له لِنَفْسِهِ: اِسمٌ[٤]، وللجملة التي المحل منها اسمٌ[٥].

فإنْ كان أخصُّ أوصافِ الكلامِ أنَّه كلامٌ، وجَبَ أنْ يكونَ ذلك الجسمُ متكلمًا.

---

(١) الشيخ هنا يلزم خصمه بارتكاب التناقض والكيل بمكيالين.

(٢) ضمير الغائب هنا يعود إلى الكلام، فيكون الكلام قائما بنفسه، لا بالمتكلم، وهو محال، كما ذكر الشيخ - رحمه الله.

(٣) واضحة في (ص)، ولا مدعاة لما صنعه (م)، (غ) في هذا المقام.

(٤) (ص): «اسما»، والناسخ كثيرا ما يخطئ في أظهر قواعد النحو.

(٥) في (ص)، (غ): «اسمًا». قارن بما سيأتي في ص ١٤٩، والمصنف يستخدم هنا دليل السبر والتقسيم، بترتيب فروض ثلاثة على دعوى الخصم، فإذا بطلت كلها بطلت دعواه؛ لأن ما يؤدي إلى الباطل فهو باطل.

وسيقول المؤلف بعد قليل: «وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام عنها لو كان محدثًا صحَّ أنه قديم...» ص ١٤٨.

وإن كان أخصُّ أوصافِهِ أنه أمرٌ، وَجَبَ أن يكونَ ذلك الجِسمُ آمِرًا.

وكذلك إن كان أخصُّ أوصافِهِ أنَّه نَهْيٌ وجَبَ أنْ يكونَ ذلكَ الجِسمُ ناهيًا.

فلما اسْتَحالَ أنْ يتكلَّمَ بكَلامِ اللَّهِ -تعالى- غَيْرُه، ويَأْمُرَ بِأَمْرِهِ غَيْرُهُ، وينْهَى بِنَهيِهِ غيرُهُ، استحالَ أنْ يُحدِثَ كلامًا في غيره، فيكونَ[1] بِهِ[2] مُتكلمًا.

وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو[3] الكلام منها لو كان مُحدَثًا، صحَّ أنَّه قديمٌ، وأن اللَّه -تعالى- لم يزلْ بِهِ مُتَكلمًا.

فإن قالَ: أفلَيْسَ[4] قد يُحدِثُ اللَّه -تعالى- في غيرِهِ، فعلًا وتفضُّلًا ونعمةً وإحسانًا ورِزْقًا، فيكون فاعلًا متفضلًا منعمًا محسنًا رازقًا؟

فما أنكرتُمْ أنْ يُحدِثَ في غيرِهِ كلامًا، يكون [هو][5] به متكلمًا؟

قِيلَ لَهُ: لو لزِم هذا، لَلَزِمَ[6] أن يَعلَمَ ويَقدرَ بِعِلمٍ وقُدرةٍ يحدثُهما

---

(١) فاعل يكون ضمير يرجع إلى اللَّه -تعالى، والفعل منصوب بفاء السببية.

(٢) قوله: «به» سقط من (ل).

(٣) (ص): «تخلو».

(٤) (ل): «فليس»، خلافا لما في ص، وهنا يواصل المجادل المعتزلي الانتصار لدعواه، ويتعقبه المصنف -رحمه اللَّه.

(٥) زدناها لتأكيد غرض المجادل المعتزلي، القائل بأنه -تعالى- يحدث الكلام في غيره، ولذا قال المصنف فيما يلي: «مَا قلتموه»، أي معاشر المعتزلة.

(٦) في (ص)، (غ): «لزم».

في غيرِه، كما يتفضل وينعم ويحسن فيما يحدثه في غيره؛ تفضلًا ونعمة وإحسانًا ورزقًا. فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه.

وأيضًا: فإنَّ اللَّهَ -تعالى- إذا أحدثَ في غيره تفضُّلًا ونعمةً وفعلًا وإحسانًا ورِزْقًا، كانَ ذلك الجسمُ موصوفًا بأخص أوصاف الفعلِ والتفضلِ والرِّزْقِ والنِّعمَةِ والإِحسانِ؛ لأَنَّهُ إنْ كانَ التفضُّلُ والنعمةُ والإحسانُ والفعلُ قُوةً، لا بُدَّ أنْ يكونَ ذلك الجسمُ قويًّا.

وكذلك إن كانَ عِلمًا أو حياةً أو إرادةً أو سَمْعًا أو بَصَرًا، فيجب إذا أحدَثَ كلامًا في غيرِهِ أن يُشْتَقَّ [لِذلِكَ][1] الغيرِ من أَخَصِّ أوصافِ الكلامِ [اِسْمٌ].

فلما لم يُجزْ ذلك، بطَلَ أنْ يكون الكلامُ مَقِيسًا علَى مَا قلتُم، مِنْ أن اللَّه -تعالى- يُحدِثُ كلامَهُ[2] في غيره، كما يُحدِثُ فعلَه وتفضُّلَهُ ونِعَمَهُ وإحسانَه في غيرِه[3].

فإن قالوا: أفليس[4] قد يحدث اللَّه -تعالى- كتابةً في غيرِه

---

(١) في (ص)، (غ): «كذلك».

(٢) في (غ): «كلامًا».

(٣) يعتمد المصنف هنا على «عدم جواز القياس مع الفارق»؛ لإبطال قياس المعتزلة الإرادة على التفضيل.

(٤) (ل): «فليس»، ويواصل المجادل المعتزلي إيراد شبهه على أن اللَّه -تعالى- لا يتكلم، وإنما يخلق الكلام، كما في خطاب موسى -عليه السلام- مثلًا؛ فإنهم يقولون بأنه تعالى خلق الكلام في الشجرة برغم تأكيده سبحانه =

ولا يكون الشيء الذي قامتْ به الكتابةُ كاتبًا؟

قيلَ لهم: إنْ أحدثَ اللَّهُ -تعالى- في غيرِهِ كتابةً ضرورةً، كانَ ذلكَ الغيرُ[١] كاتبًا باضطرار، وكذلك إن كانتِ الكتابةُ كسبًا كانَ ذلك الغيرُ كاتبًا باكتِسابٍ، فيجبُ إذا أحدثَ اللَّهُ -تعالى- كلامَهُ في غيرِه، أنْ يكونَ ذلكَ الغيرُ مُتكلِّمًا بِكلامِ اللَّه[٢].

[قدم الإرادة]

وهذا الدليل على قدم الكلام، هو الدليل على قدم الإِرادةِ للَّهِ -تعالى-؛ لأنَّها لوْ كانتْ مُحدَثةً لكانتْ لا تخلُو مِنْ: أن يكونَ يُحدِثها في نفْسِهِ، أو في غيرِه، أو قائمةً بنفسِها:

[أ-] فيستحيلُ أن يُحدثَها في نفسِه؛ لأنه ليسَ بِمحلٍّ للحوادث.

[ب-] ويستحيلُ أن يُحدثَها قائمةً بنفسِها؛ لأنها صِفةٌ، والصِّفةُ لا تقومُ بنْفسِها. كَما لا يجوزُ أن يُحدِثَ علمًا وقدرة قائمين بأنفسِهما.

[جـ-] ويستحيلُ أن يُحدِثَها في غيرٍ؛ لأنَّ هذا يُوجِبُ أنْ يكونَ ذلك الغيرُ مريدًا بإرادةِ اللَّهِ -تعالى-.

= لإسناد الكلام إلى ذاته: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ سورة النساء: ١٦٤.

(١) (ص): «للغير»، ولا تناسب السياق؛ فوجب تصحيحها.

(٢) ينسب الدكتور غرابة إلى المؤلف أقوالا يستخلصها من بعض أقواله، ولعل التلاميذ المباشرين للشيخ أبي الحسن وتلاميذهم أعرف بحقيقة الأمر. انظر: مجرد المقالات: ٥٨ وما بعدها.

فلما استحالتْ هذه الوجوهُ التي لا تخلُو الإرادةُ منها، لو كانت محدثة، صَحَّ أنَّها قديمةٌ، وأنَّ اللَّهَ لم يَزلْ مُرِيدًا بِها[1].

* * *

(١) للمناسبة يستخدم المصنف دليل السبر والتقسيم -وهو مستمد من أصول الفقه، ويعترف به المنهج التجريبي الحديث- في إثبات قدم الإرادة أيضًا، مع أن الحوار أصلًا كان يدور حول قدم الكلام، وأنه بالتالي غير مخلوق.

ثم يَفرغُ بعد ذلك -في الباب الثالث- لعموم الإرادة الإلهية لكل الأحداث الكونية، وما تتضمنه من مسائل نظرية.

وخلاصة موقفه -رحمه اللَّه- إثبات الكلام صفة نفسية قديمة أحدية الذات ليست بحروف ولا أصوات، أما الكلام اللفظي فليس بقديم، وإن كان التصريح بكونه مخلوقًا درءًا للفتنة بين المسلمين، وهو الموقف الذي جرى عله أتباعه أو جمهورهم، وهو أقرب لموقف السلف من قول القائلين بقدم الحروف كابن تيمية وغيره. صفحات: ١٠٤-١٦٣.

[البابُ الثالثُ]

بابُ الكلامِ في الإرادةِ وأنها تعمُّ سائرَ المُحْدَثاتِ

فإن قال قائلٌ: لم قلتُم: إنَّ اللَّهَ -تعالَى- مُرِيدٌ لكلِّ شيءٍ يَجوزُ أن يُرادَ؟

[الدليل العقلي - نقلي]

[أ-] قيل له: قُلنا ذلكَ(١)؛ لأن الإرادةَ إذا كانتْ من صفاتِ الذاتِ، بالدلالة التي ذكرناها(٢)، وجبَ أنْ تكونَ عامَّةً، في كِلِّ ما يَجوزُ أن يُرادَ على حَقيقتِه(٣)، كما إذا كان العلم من صفاتِ الذاتِ وجبَ عُمومُه بكلِّ ما يجوزُ أنْ يُعلَمَ علَى حَقيقَتِهِ.

[ب-] وأيضًا فقد دَلَّتِ الدلالةُ علَى أنَّ اللَّهَ -تعالى- خالقُ كلِّ شيءٍ حادثٍ، [و]لا يجوزُ أنْ يَخْلُقَ مَا لَا يُرِيدُهُ، وقد قال اللَّه -تعالى-: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، و[الآية ١٦ من سورة البروج].

---

(١) أسقط (غ): «قلنا ذلك».

(٢) راجع ما مر في الباب السابق، في إثبات الإرادة وقدمها، وقد تناول المصنف الأمور المشتركة بين الكلام والإرادة في الفصل السابق، وعقد هذا الفصل للمسائل الخاصة بالإرادة وعمومها.

(٣) ص: حقيقة - لاحظ الكلمة الأخيرة في هذه الفقرة.

(ح) فالدليل الأول -وهو عقلي- القياس على العلم، والدليل الثاني مستخلص من آيتي هود والبروج، مع الفكرة العقلية القاضية بأن الفاعل لما يريد -كما =

[جـ-] وأيضًا فإنه لا يجوزُ أن يكونَ في سُلطانِ اللَّهِ -تعالى- ما لا يُريدُه؛ لأنَّه لو كانَ في سُلطانِ اللَّهِ -تعالى- ما لا يُريدُه، لوجب أَحَدُ أَمرَيْنِ: إمَّا إثباتُ سَهْوٍ وغَفْلَةٍ، أو إِثباتُ ضَعْفٍ، وعَجْزٍ، ووَهَنٍ، وتقصيرٍ عَنْ بُلوغِ ما يُريدُهُ.

فلمَّا لم يَجُزْ ذلكَ على اللَّهِ -تعالى- استحالَ أن[1] يكونَ في سلطانِه ما لا يريده.

فإنْ قالَ: ولِمَ زعمتُمْ ذلكَ؟

قيل له: زَعَمْنَا ذلكَ؛ لأنَّ المرادَ إذا وَقَعَ، لم يلحَقْ مَنْ وقَعَ مُرادُه ضَعفٌ، ولا تقصيرٌ عنْ بُلوغِ ما يُريدُه، بوَقْعِ[2] المرادِ، فَوَاجِبٌ[3] أن يلحَقَهُ الضعفُ والتَّقصيرُ عن بلوغِ ما يريدُه إذَا لَمْ يقَعْ مُرادُه.

= صرحت الآية أيضًا- لا يجوز يخلق ما لا يريده، فهذا شأن المجبر المكره، وهو لا يليق بالباري -سبحانه.

ويتعقب المصنف دعوى الخصم في الصفحات التالية. والسبب في تناوله -رحمه اللَّه- لمسألة الإرادة خلال تناوله لصفة الكلام: أن المعتزلة ينكرون الكلام الذي هو صفة ذاتية قديمة قائمة بذات الله -عز وجل- ويقولون بحدوثه، وبين بعضهم -كما سيأتي هنا- الإرادة. وجمهورهم أن الإرادة والأوامر الإلهية حادثة، فهم ينكرون الكلام صفة للّه، ويرونه حادثًا.

(١) النون ساقطة من (ص)، زادها غ.

(٢) كذا في (ص)، وفي «الوسيط»: «وقع يقَعُ وَقْعًا ووقوعًا».

(٣) (ل): «فيجب»، (غ): «فوجب» خلافا لما في (ص)، وهو ما أثبتناه. وقارن بما مرّ في ص ١٣٤.

ألا ترى أنَّ مَنْ وقَعَ ما يعلَمُهُ لَمْ يلْحَقْه جهلٌ، ولا ضِدٌّ مِن أضدادِ العلمِ بذلك الشيءِ، إذا وقع وهو يعلمه. فدلَّ ذلكَ علَى أنه إذا لَمْ يقعْ، وهو لا يعلمه[١]، وجبَ جهلُهُ أو وَصْفُه بضدٍّ مِنْ أضدادِ[٢] العِلْم.

وكذلك إذا كانَ ما يريدُه لم يجِبْ سَهْوُهُ ولا ضعفُه ولا وَهْنُه، ولا تقصيرُهُ عن بُلوغِ ما يريدُه. وإذا كانَ ما لا يُرِيدُهُ وجبَ سَهوُهُ، أو ضعفُهُ وَوَهَنُه، وتقصيرُهُ عن بُلوغِ ما يُرِيدُ.

وأيضًا إذا كانَ في كونِ ما لا يريدُهُ مِن أفعالِهِ - التي اجْتَمعنَا على أنَّها أفعالُه - وجوبُ السهوِ، والغفلةِ، أو الضعفِ[٣]، والوهَنِ، والتقصيرِ عَنْ بُلوغِ ما يريدُهُ، فكذلكَ[٤] يَلزَمُ في كونِ ما لَا يريدُهُ مِنْ

(١) المراد: وهو لا يَعلمُه غيرَ واقع.

(٢) (ص): «أضداده».

(ح) ويطنب المصنف في بيان الفكرة الثالثة التي يسوقها دليلًا على بطلان زعم الخصم أنه قد يقع من أفعاله -تعالى- أو أفعال غيره، من الأحداث الكونية ما لا يريده سبحانه، وإثبات عموم الإرادة الإلهية لكليهما، مستخدمًا القياس على العلم الإلهي في عمومه لكل الحوادث من أفعاله -تعالى- أو أفعال غيره لتسليم الخصم به.

ويعرج في الصفحة التالية على الزعم القائل بأن الله -تعالى- قد يخبر بشيء لا يقع من فعله، أو فعل غيره، مقررًا أنه يلزمه «التكذيب لله»، وهذا يتناول ادّعاء المشائين من الفلاسفة المسلمين، أنه ما جاء في القرآن الكريم من النعيم والعذاب الحسيَّين، إنما تخييل لإغراء المكلفين أو تخويفهم، ولا حقيقة له في الآخرة. ولا أدري إذا كان بقصدهم أم لا، فالله أعلم.

(٣) (ص): «والضعف» وأسقطها (غ). لاحظ الفقرة السابقة.

(٤) ص: وكذلك، غيرها غ، وتابعناه.

[أَفعَالِ] غَيرِهِ ما يلزَمُ في كونِ ما لَا يريدُهُ ممَّا اتفقْنَا علَى أنَّه مِنْ أَفْعالِهِ.

ألا ترى أنَّه إِذا لَزِمَ، مَنْ زَعمَ أَنَّهُ يكونُ مِنْ أفعالِ اللَّهِ ما لا يعلَمُه، أنْ يصفَه بالجهلِ، أو بضدٍّ مِن أضدادِ العِلم[١]؛ لَزِمَ مثلُ ذلك مَنْ زعمَ أنه يكونُ مِنْ غَيرِه ما لا يعلَمُه، وكذلك إذا لَزِمَ مَنْ زعم أنَّ اللَّهَ يُخْبِرُ أنَّه يكونُ من فِعلِه ما لا يكُونُ، التكذيبُ لِلَّهِ، لَزِمَ مَنْ زعمَ أنَّ اللَّهَ -تعالى- يُخبرُ أنه يكونُ من غيرِهِ ما لا يَكُونُ، التكذيبُ[٢] [أيضًا]، لا فرق في ذلك بين ما اتفقنا على أنه فِعلُه، وبينَ ما يكُونُ مِنْ غَيرِهِ.

وكذلكَ إذا لزِم في كونِ ما لا يُريدُه الباري -تعالى- مِنْ فعلِهِ ضعفٌ وتقصيرٌ عن بُلوغِ ما يريدُه، أو سهوٌ وغفلةٌ، لَزِمَ ذلك في كونِ ما لا يريده مِنْ غَيْرِهِ.

وأيضًا فقد دلَّتِ الدِّلالةُ على أن كلَّ المُحدَثاتِ مخلوقاتٌ للَّهِ

---

(١) في (غ): «العلوم».

(٢) «التكذيب» فاعل لَزِمَ في قوله: «لزم من زعم»، وزدنا كلمة أيضًا، وليست في (ص) ولا (غ).

(ح) يقرر الشيخ هنا القاعدة الأشعرية: «لا خالق إلا اللَّه، ولا فاعل إلا اللَّه» وسيبين الدلالة على ذلك أيضًا في باب الكسب فيما يلي، وإن كان أشار إليها في المسألتين الأولى والرابعة، فيما سبق، ، ويناقش هنا في مثال «الرجل الزَّمِن» الذي يسوقه الخصم شاهدًا على أن القادر المريد (= الملك) قد يقع في ملكه ما لا يريد، ولا يمس ذلك هيبته، ولا يستلزم ضعفه ولا وهنه ولا تقصيره.

ويتمسك الشيخ بأن حدوث ذلك -ولو من زَمِنٍ أعمى يؤذي الملك ويخالف إرادته، وأنه يودُّ أنه لو كان يمدحه بدل أن يشتمه، وذلك يستلزم الضعف والوهن لا محالة، ولا جدوى من المثال الذي ساقوه.

-تعالى-. فإذَا استحالَ أنْ يفعلَ البارِي -تعالى- ما لَا يريدُهُ استحالَ أنْ يقعَ مِن غيرِهِ ما لا يُرِيدُهُ؛ إذْ كانَ ذلكَ أجمعُ أفعالًا للَّهِ -تعالى-.

وأيضًا فلو كان في العَالَمِ[1] ما لا يريدُه اللَّهُ -تعالى-، لكانَ[2] ما يكْرَهُ كَوْنَهُ، ولو كَانَ[2] ما يكْرَهُ كَوْنَه، لكانَ مَا يأبى كَونَه.

وهذا يُوجِبُ أَنَّ المعاصِيَ كانَتْ، شاءَ اللَّهُ أم أَبَى، وهذه[3] صِفةُ الضعيفِ المقهورِ، وتعالَى ربُّنا عنْ ذلكَ علوًا كبيرًا.

[مِثالُ الزَّمِنِ الأَعْمَى]

فإن قال قائل: خَبِّرُونَا عن ملِكٍ من ملوكِ الدُّنَيا، لَوْ مرَّ برجلٍ مُقْعَدٍ زَمِنٍ أعمَى فشتَمَهُ، والملك لا يريد شَتْمَه[4]، أتقولون[5] إنَّ الملكَ يلْحَقُهُ في ذلكَ ضعفٌ ووَهَنٌ وتقصيرٌ عَنْ بُلوغِ ما يُرِيدُهُ؛ إذ[6] أرادَ أنْ لَا يَشْتُمَهُ فَشَتَمَهُ؟

قيل له: أجل؛ ولَوْ لم يكُنْ ما أرادَ الزَّمِنُ من شَتْمِهِ وكانَ ما أرادَهُ الملِكُ مِنْ مَدْحِهِ إيَّاه، كانَ ذلكَ أَولَى بِزَوالِ الضعفِ والوهَنِ عنْهُ، على أن الملك إذا لم يُرِدْ شتمَ الأعمَى المُقْعَد لَهُ، فقد كَرِهَ[7] شَتمَهُ

---

(١) (ص): «العلم»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٢) كان هنا تامة، في الموضعين.

(٣) ص: وهذا، غيرها (غ) وهو أنسب للسياق، فتابعناه.

(٤) ضمير الغائب هنا للمقعد الزمن.

(٥) (ص): «أن تقولون» والنون مقحمة، نبَّه عليها (غ).

(٦) (ص)، (غ): «إذا»، حذفنا الألف؛ لأن المراد التعليل، لا الظرفية ولا الشرطية.

(٧) (ص): «ذكره»، وهو خطأ من الناسخ بلا ريب، صححه (غ) بحذف «الذال»، وهو الصواب.

إيَّاهُ، وأَبَى ذلكَ، وقَدْ كانَ[(١)] شَتْمُهُ، شاءَ ذلِكَ الملِكُ أو أباه[(٢)].
وهذِهِ صِفَةُ الضَّعْفِ والوَهَنِ.

وأيضًا فإن مَنْ إذا أرادَ مِنَّا أمرًا كانَ، وإذا لم يُرِدْ كونَهُ لم يكُنْ، أَوْلَى[(٣)] بصفةِ الاقتدارِ، ممنْ يُريدُ كونَ ما لَا يكُونُ، وأنْ لا يكونَ ما يكونُ. وربُّ العالمَين لا يوصف إلا بالوصف الذي هو أولَى بصفةِ الاقتدَارِ.

فإن قالَ قائلٌ: منْ إِذَا أرادَ [منا][(٤)] أمرًا كانَ، وإذا لم يُرِدْهُ لم يكُنْ؛ إنما يكون اقتِدارُه بمنْ يَتْبعُهُ ويُعِينُهُ، ويكونُ ضعْفُهُ لقلَّةِ أنصارِهِ وأتباعِه، ورَبُّ العالمَينَ لا يتكثَّر بأحدٍ؟

يقال لهم[(٥)]: فما[(٦)] أنكرتُم إن كانَ هذا على ما تَدعونَ، أنْ يكونَ مَنْ أرادَ مِنْ فِعلِه كونَ ما لَا يكونُ، وأن لا يكون [ما يكون][(٧)]

---

(١) كان هنا تامة، أي وقع الشتمُ.

(٢) (ل): «واياه».

(٣) في (غ): «فهو أولى»، ولا موجب للزيادة.

(٤) ليست في (ص)، ولا (غ)، رأينا زيادتها؛ بيانًا لمراد هذا القائل.

(ح) يبيِّن الشيخ هنا للمعارضين القائلين بفكرة «التقوي بالغير» نتيجة قولهم؛ وهي أن من لا ينفذ مراده أولى بوصف الاقتدار ممن تنفذ مراداته. وذلك ظاهر البطلان. ولا تأثير للتكثُّر أو عدمه، كما سيؤكده فيما يلي.

(٥) كذا في (ص) مع أن القائل واحد، لكنه يمثل فئة أو فرقة.

(٦) في (ص): «فا»، وأصلحها (غ) فتابعناه.

(٧) ليست في (ص) زادها (غ)، وهو الصواب، فتابعناه.

فهو أولى بصفة الاقتدار مِمَّن يريدُ كونَ ما يكونُ وألا يكونَ ما لا يكونُ، [لأنه][1] إنما يصحُّ وصفُه بالاقتدارِ؛ لأنّه ممنْ يتكثَّرُ بفِعلِه، ويجب اقتدارُه بِمَن ينصرُهُ، وضَعْفُه بِمنْ يقْعُدُ عَنْهُ؟!

ويقال لهم: لم زعمتم أن من أراد مِنّا كونَ ما يكونُ إنما يصحُّ وصفُه بالاقتِدارِ؛ لأنّه ممنْ يقْوَى بِكثْرةِ مَنْ يتبعُه، ويضعُفُ بكثرةِ مَنْ يقْعُدُ عَنْهُ؟

فإنْ قالوا: لأنَّ هذا فيما بينَنا هكذا، قِيل[2]: وكذلك إنما يدلُّ الفِعلُ الحِكْميُّ على أنّ مَنْ ظَهرَ مِنْه عالِمٌ قادِرٌ؛ لأنّه ممَّنْ يعلَمُ بعِلمٍ ويَقْدِرُ بقُدرَةٍ؛ لأنَّا كذلكَ وجَدْنا، فيما بيننا، مَنْ دلتِ الأفعالُ الحِكميةُ على أنهُ عالِمٌ قادِرٌ.

فما أنكرتُمْ من أنه واجب على اعتلالكم[3] أن لا[4] تدل الأفعال الحِكمية على أنَّ البارِيَ -تعالَى- قادرٌ عالِمٌ.

---

(١) ليست في (ص) زادها (غ)، وهو الصواب، وقد أغفل (م) الزيادة في الموضعين.

(٢) زاد (غ) هنا كلمة: «لهم»، وليست ضرورية.

(٣) يريد الشيخ بالاعتلال تعليل المعتزلة حكم الشاهد بالتكثر بالفعل، والتقوّي بالأتباع، وبناء على ذلك لا يقاس الغائب على الشاهد في هذا الحكم. ويُلزِمُهم بأن ذلك سيؤدي إلى عدم وصفه -تعالى- بأنه عالم قادر مع ظهور الأفعال الحكمية منه، وإلى إبطال دلالة الشاهد على الغائب في كل صورها.

(٤) اقترح «م» حذف حرف النفي هنا، والحق مع (غ) في بقائه.

وكلك يُعَارَضُونَ[1] بأن [ا]لأفعال[2] الحِكمية تدل على أن من ظهرت منه عالِمٌ قادِر؛ لأنه ممن له علمٌ وقُدرةٌ، من أجل أن ذلك فيما بيننا كذلك.

فإن قال قائل: ما أنكرتُم أن لا يلحقَ الباريَ الضعفُ والوَهنُ والتقصيرُ عن بلوغ ما يريدُه؛ لأنه يقدِر أنْ يُلجِيءَ عبادَه إلى ما أرادَ كونَهُ منهم؟

فكرة الإلجاءِ

قيل لهم[3]: إن الباريَ -تعالى- إنما أراد كونَ الإيمان منهم -على أصلك- بأن يقع ذلك منهم طوعًا يستحقون عليه الثواب، وإذا أَلْجأَهُم إليه لم يكونوا -عِنْدَكَ- طائعين، ولا للثواب مستحقين.

---

(١) سمّى الشيخ ذلك «معارضة» لأنه استخدام لحجة المعتزلة نفسها، في إثبات أن الله عالم؛ لتؤدي إلى خلاف مذهبهم، فتثبت أيضا أنه ذو علم وليس عالما فحسب، وتلك الطريقة تسمى في «المناظرة والحدل»: معارضة، بينما كان يحاول -في أدلته السابقة- إفساد أدلة المعتزلة، وهي طريقة «النقض».

(٢) (ل): «لأفعاله»، (ص): كما أثبتنا، لكن بسقوط الألف في أول الكلمة، وزادها (غ)، فتابعناه.

(٣) (غ): «له»، (ص): كما أثبتنا، وفي هذا الموضع والذي قبله يظن (غ) أن (ص) مطابقة لما في (ل). وهذا غير صحيح فيهما، لكن دعاه إلى ذلك عبارة (على أصلك)، وقد علمت أن المصنف يراوح بين خطاب المفرد وخطاب الجماعة، والمقصود طوائف المعتزلة وأفرادهم جميعًا.

(ح) ولعلم المصنف بدقيق الكلام عند المعتزلة يفسد محاولتهم الاستناد إلى فكرة القدرة على «الإلجاء»؛ لأن «الإلجاء» -على أصولهم- ظلم وجور، فهو محال على الله، والمحال لا يدخل تحت القدرة، فكيف تنسبون إلى الله -تعالى- القدرة على المستحيل؟!

فكما يَجِبُ بكون[(١)] ما لا يريده الضعفُ والوهنُ والتقصيرُ عن بلوغ ما يريده، لو لَمْ يوصفْ بالقدرةِ على أن يُلجئهم إلى ذلك، فكذلك[(٢)] يجبُ له الضعفُ والوهَنُ والتقصيرُ عن بلوغ ما يريدُه، إذا أرادَ كونَه على وجهٍ لا يُوصَف بالقدرةِ على وُقوعِهِ على ذلك الوجْهِ.

وأيضًا فإنَّه يَلزَمُ القدرية[(٣)] -إذَا كانَ مَنْ قَدَرَ أنْ يؤمنَ قدَرَ أن يَكفُرَ- أَنْ لا يكونَ البارِي -تعالى- موصوفًا بالقُدرَةِ على الأمرِ، الَّذي لو فعله لكانوا[(٤)] مؤمنين لا محالة؛ لأ[نَّهُم][(٥)] يقدِرُونَ -عِندَهم- على أن يكفروا[(٦)]، عند نزولِ الآياتِ المُلْجِئاتِ إلى

(١) في (ص): «يكون»، (ل): «وكما وجب أن يكون». وناسخها عن (ص) كثير الأخطاء. والمراد أنَّ «الإثابة» في مذهبك -في حالِ الإلجاء- محالٌ على الباري؛ لأنه ثواب بلا عمل، وهو عند المعتزلي ظلم وجور، فكيف تقول بقدرته عليه؟ وهذه ناحية أخرى في مثال «الإلجاء».

(٢) (ص): «وكذلك»، غيرنا الواو إلى فاء، ورأى(غ) حذفها: والمراد هنا أنه يترتب، على مذهبكم في استحالة «الإلجاء» عليه -تعالى- ضرورة لحوق النقص به سبحانه.

(٣) لعلّ هذا أول موضع يصف المصنِّف فيه المعتزلة بالقدرية، وستأتي مناقشة تبادل الطرفيْنِ الاتهامَ بهذا الوصف، في البابين الخامس والسادس.

(٤) كذا في (ص). وأثبتها (غ): «لأصبحوا».

(٥) كذا فعل (غ) وتبعناه.

(٦) (ص): «لا يكفروا»، وقد حَذَفَ (غ) حرف النفي بحق، فالكلام على الإثبات، وتابعناه.

(ح) وهذه فكرة ثالثة على بطلان «الإلجاء»؛ لأنه مع استحالته غير مفيد على افتراض حصوله؛ لأن الاعتزالية تقضي بقدرة المكلف على أن يؤمن أو أن يكفر ولو في مواجهة الآيات الملجئات.

الإيمانِ، كما يَقدِرونَ أنْ يؤمنوا قبلَ ذلك، ومَنْ قدَرَ على الكفرِ عندَ نزولِ الآيةِ لم يُؤْمَنْ وقوعُهُ منه.

وأيضًا فلو كانَ يقعُ من الإنسانِ ما لا يريدُه الباري -سُبحانَه- ولا يلحقُ الباريَ بذلك وهنٌ ولا ضعفٌ؛ لأنه قادرٌ أن يُلجِئَهُمْ إليْهِ، لجازَ أن يقعَ مِنَ الباري -سُبحانَه- مِنْ أفعالِهِ ما لا يريدُهُ، ولا يلحقُه ضعفٌ وتقصيرٌ عن بلوغِ ما يريدُه؛ لأنه قادر على إيقاعِهِ وتكوينِهِ [وعلى عدم ذلك][١].

فإن لم يجب هذا، ولزم بكون ما لا يريده من فعله الضعفُ والوهنُ، لزم ذلكَ في فعلِ عبادِه.

فإن قال قائلٌ: ما أنكرتُم أن يكونَ كونُ ما لا يريدُهُ الإنسانُ مِنْ فعلِهِ، يُوجِبُ وقوعَ ذلك عنْ سهوٍ أو عن ضعفٍ وَوَهَنٍ، وليسَ يلزم ذلك في كون ما لا يريدُه مِنْ فِعْلِ غيرِه، فوجبَ مثلُ ذلكَ في القديمِ أيضًا؟

قيل له: ليسَ الأمرُ كما ظننتَ، بل القِصّةُ فيما يكون من الإنسانِ ومن غيرِهِ واحدةٌ، وذلك أنَّ الإنسانَ إذا كانَ من فعلِهِ ما لا يريدُه، فإما أن يكون ذلك عن سهوٍ، أو عن ضعف ووهن و[٢] تقصير عن بلوغ ما يُريدُهُ.

وكذلكَ القولُ فيما يكونُ مِن غيرِهِ؛ لأنه إنْ لَمْ يكنْ ذلك عن

---

(١) الزيادة لبيان مراد المؤلف، حسب سياق كلامه.

(٢) (ص): «أو»، اقترح (غ) تغييرها واوًا، وهو الصواب، لاحظ ما يلي.

سهو، فواجبٌ أن يكون عن ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريده. وذلك أن العلة التي لها لزِمَ الإنسانَ -إذا كان عالمًا بما وقع منه، وهو غيرُ مُريدٍ له- الضعفُ والتقصيرُ عن بلوغ ما يريده: أن[١] مراده لم يقَعْ، وأنه لم يُرِدْهُ؛ لأنه لو كان ما يريدُهُ لم يلحقه ضعفٌ ولا وهَنٌ، فإذا لم يقع، فإنّما لَحِقَهُ الوهنُ والتقصيرُ عن بُلوغِ ما يريدُهُ؛ من أَجْلِ أنه وقع منه وهو عالمٌ به غيرُ مُريدٍ لَه.

فإذا[٢] كانت العلةُ ما ذكرْنا، وجَبَ أيضًا مثلُ ذلك فيما يقعُ من غيره وهو لا يريده؛ لأنه إذا كانت العلة التي لها وجب أن يوصف الإنسان بضدِّ العلم -في وقوع ما يقع منه- أنّه وقعَ مِنهُ وهوَ لا يعلَمُه، فكذلك[٣] قصة ما يقع من غيره وهو لا يعلمه؛ إذ[٤] كانت العلة في ذلك واحدة، وكذلك القولُ في الإرادةِ.

وأيضًا فإنه: إذا كان من غيرِه ما لا يريده، فقد كَرِهَهُ، وإذا كره كَوْنَهُ فقَدْ أبَاهُ، وهذا يُوجِبُ أن الشيءَ كان[٥]، شاء أم أبَى، وهذه صفة الضَّعفِ والوهنِ.

---

(١) هذه الجملة هي خبر «أنّ» في قوله آنفا: أنَّ العلة.

(٢) أثبتها (غ): «وإذا»، خلافا لما في (ص).

(٣) (ص): «وكذلك»، أثبتها (م) كما هي، وغيرها (غ) إلى الفاء، وهو أفضل، فتابعناه.

(٤) (ص)، (ل): «إذا»، وأثبتها (غ): «إذ» والمقام للتعليل، فتابعناه.

(٥) كان هنا تامة.

فإن قالوا: ما أنكرتم من أن الذي يجب في كونِ ما لا يريدُه الباري -تعالى- من عِبادِهِ، أن يكونَ كارهًا لِذَلِكَ فقَطْ؛ ولا يجبُ في ذلك ضعفٌ ولا وَهَنٌ؟

قيل لهم[١]: بل وقوع ذلك منهم[٢]، وهو كاره له، يُوجِبُ الضعفَ والوهَن لا مَحالة؛ لأنه[٣] إذا كان ما كَرِهَ كونَهُ كان ما أبى كونه، وإذا كان ما أبَى كونَهُ، فقد كان الشيءُ شاءه أم أباه!

وهذا يوجب أن الشيء كان شاء اللَّه -تعالى- ذلك أم أباه، وهذه صفة الضعيف[٤].

وأيضًا فإن المعتزلة رجلان: أحدهما يقول: إن إرادة اللَّه -تعالى- في أفعال عباده الأمر بها. والآخر يقول: إرادته في أفعال عباده خُلْفٌ[٥] غير الأمر بها.

فمن ذهبَ إلى أنها الأمرُ، لزِمَهُ - إذا لم يكن الباري آمِرًا بأفعال الأطفال والمجانين- أن يكون كارهًا لها؛ إذا[٦] كان يجب بنفي الإرادة لأفعال العباد الكراهة لها، واللَّهُ -تعالى- لا يكرهُ

---

(١) (ص): «له»، غيرها (غ) -مع الإشارة لما في ص- إلى: لهم، وتابعناه.

(٢) (غ): «منه وهو» خلافا لما في (ص)، ويخل بالسياق والمعنى.

(٣) في (غ): «ولأنه» خلافا لما في (ص).

(٤) (ص): «الضعف» أثبتها (غ): الضعيف، وقد تابعناه.

(٥) (ص): نسيها الناسخ ثم أضافها بين السطرين، وفسرها شيخنا غرابة بالمغاير.

(٦) (ص): «إذا»، أثبتها (غ): (إذ)، وهي محتملة.

إلَّا معصيةً، كما لا ينهى إلّا عن معصية، وإذا لم يكن هذا عندهم هكذا أَبْطَلَ[(١)] ما قالُوه.

وأيضًا فإذا كانَ يلزمُ فيما جاز الأمرُ به إذا لم يأمرْ به، أنْ يكونَ له كارهًا، لَزِم من كانَ في عصرِ الرسولِ -صلى اللَّه عليه[(٢)]- وجازَ عندَه: أَنْ يُترَكَ[(٣)] النهيُ عن المباحِ الذي ليس بطاعةٍ، أن يكونَ إذا لم يَرِدْ من اللَّه -تعالى- الأمرُ بِهِ فقد[(٤)] كرهه[(٥)]، وهذا يُوجِبُ أنَّ كلَّ مباحٍ معصيةٌ.

ومَنْ ذهبَ إلى القولِ الثاني -وهو قول الجبائي[(٦)]-: إن إرادة اللَّه -تعالى- لأفعال عباده هي غير[(٧)] الأمرِ بها[(٨)].

يقال له: إذا كان يجب بنفي الإرادة لأفعال عباده الكراهة، فحدِّثْنا:

---

(١) ص: أبطل -بمعنى: بطَلَ- وكذا في سائر النسخ إلَّا ل: الظل.

(٢) زاد (غ): «وسلم» دون إشارة لما في (ص).

(٣) (ص)، (غ): «ينزل»، وهي قراءة تعكس المعنى، ولا تتفق مع سياق الكلام.

(٤) كذا في (ص)، وحذف (غ) الفاء وليس بضروري.

(٥) (ص)، (غ): «كره» وهذا يلزم تغييرُه، فغيَّرناه. والمناقشة هنا أصولية، وإنَّ أثر الترك أو سكوت المشرِّع سيكون عند مَن يفسِّر الإرادة بالأمر، وأنَّ ما لم يأمُر به فقد كرهه- سيُفضي إلى كَون المباح معصيةً؛ لأنَّ اللَّه -تعالى- إنما يكره المعاصي.

(٦) سبق التعريف به، وبولده أبي هاشم في المقدمة، عند الكلام على شيوخ أبي الحسن، فليراجع.

(٧) (ص): «غيره»، أصلحها (غ)، وتابعناه، فالهاء مقحمة.

(٨) ص: (به)، أصلحها (غ)، وتابعناه.

هلْ أَرادَ[(١)] اللَّه كونَ الأفعالِ التي ليست بمعاصيَ ولا طاعاتٍ؟

فإن قال: نعمْ.

قيل له: فلزِمَك[(٢)] أن يكونَ طاعةً؛ لأن الطاعةَ -عندك- إنما كانتْ[(٣)] طاعةً للمُطاعِ لأنَّه أرادَهَا.

فإن قال: لم يُرِدها.

قيل له: فيلزمك أنه كارهٌ لكونِها، وهذا يُوجِبُ أنْ تكونَ معصيةً؛ لأن ما كَرِهَهُ اللَّهُ -سبحانَه- فهو معصية، كما أن ما نهى عنه فهو معصية عندكم[(٤)].

ويقال لهم: إذا كان نفي الإرادةِ يوجب إثباتَ كراهةٍ، فيلزمُكم - إذا كان اللَّه -تعالى- لم يزلْ غيرَ مريدٍ لشيءٍ بَتَّةً، أن يكونَ لمْ يزلْ كارِهًا؛ إذ كانَ نفيُ[(٥)] الإرادة يُوجِبُ إثباتَ كراهةٍ.

---

(١) (ص): «إرادة»، أصلحها (غ)، فتابعناه.

(٢) في (غ): يلزمك خلافًا لما في (ص).

(٣) (غ): «كان»، دون إشارة لما في (ص).

(٤) كان تمكن الشيخ من الإحاطة بتفاصيل أقوال المعتزلة -لماضيه معهم- معينا له، في إلزام القوم بلوازم أقوالهم، وما ينتج عنها من مخالفات منطقية واعتقادية وفقهية، والتضييق عليهم في المناقشة، فانظر كَيف ألزم الفريقَين بتحوُّل المباح إلى معصية.

(٥) (ص): «بنفي»، أصلحها (غ)، وتابعناه؛ فهي اسم كان والخبر جملة: يُوجِبُ.

(ح) وبعد أن أثبت المصنِّف الإرادة وقِدَمها وعمومها لما يصِحُّ أن يُراد، تمامًا كالعلم، وردَّ على ما أثاره المعتزلة من شُبَه- أفاض المؤلِّف رحمه الله في مناقشة مسائل عدَّة تتَّصِل بها، وخاصَّةً على القَول بعمومها لكل الحوادث الكَونية، كما هو مذهب «أهل السُّنَّة والجماعة».

١١-مسألة

[مِن مَسائِلِ عموم الإرادةِ]

[هلْ مُريدُ السَّفَهِ سَفِيهٌ؟]

ويُقالُ للمعتزلةِ: لِمَ زعمتمْ أنَّه لا يُريدُ السَّفَهَ إلَّا سَفِيهٌ؟

فإنْ قالُوا: لأَنَّ مُريدَ السفهِ منَّا سفِيهٌ.

يقالُ لهمْ: فكَذَلِكَ مَنْ أرادَ مِنَّا ما يَعْلَمُ أنَّهُ لا يكونُ، أَوْ يغْلِبُ عِنْدَهُ أنَّهُ لَا يكونُ، فهو مُتَمَنٍّ[1]؛ فاقْضُوا بذلِكَ على اللَّهِ -تعالَى- إذْ[2] زَعَمْتُم أنَّه أَرادَ أنْ يكونَ ما عَلِمَ أنَّه لا يكونُ.

[مثال التَّخلية]

ويُقالُ لهُمْ: وكذَلِك[3] أيضًا: مَنْ خَلَّى بينَ عَبيدِهِ وإمائِهِ يَزْنِي بعضُهُم ببَعْضٍ، وهُوَ يَرَاهُم، وهو لَا يعْجِزُ عَنِ التَّفريقِ بينَهُم، معَ كَرَاهتِهِ الزِّنا -على أصولكم[4]- وقَدْ نَهاهُم قبلَ ذلِكَ عن الزِّنَا، فهو سَفِيهٌ. فاقضُوا بذَلِك علَى اللَّهِ -تعالى- وإلَّا كُنْتُم مُناقِضِين[5].

---

(١) (ص): «متمني».

(٢) (ص): إذا، غيرها (غ)، وتابعناه.

(٣) في (ص): «ولذلك».

(٤) لأنه قبيح عقليّ لدى المعتزلة.

(٥) أي متناقضين، وهو تعبير كثير التردد في كتب الكلام، ولدى المؤلف، ولا يحتاج إلى تقدير ما اقترحه (غ)؛ وفي «الوسيط»: «ناقض في قوله مناقضةً ونِقَاضًا: تكلّم بما يَتَخالَفُ معناه». فالكلمتان متداخلتان، وإن كان =

فإن قالُوا: لَوْ جازَ أنْ يريدَ السَّفهَ مَن ليسَ بسَفيهٍ لجازَ[١] أنْ يقولَ الكذِبَ مَنْ ليسَ بكاذِبٍ.

يُقالُ لهُم: ما الفرقُ بينكُم وبينَ مَنْ قالَ: ولَوْ جازَ أنْ يُريدَ ما علِم أنَّه لا يكُونُ مَنْ ليسَ بمُتَمَنٍّ، ويُخلِّيَ بين عَبيدِه وإمائِهِ، يَزْني بعضُهم ببَعْضٍ، معَ كراهتِهِ الزِّنَا -عندكم- وقدرتِهِ علَى المنْعِ والحَيْلولةِ، مَنْ ليسَ بسَفيهٍ، لجازَ أن يقولَ الكذبَ مَنْ ليسَ بِكاذِبٍ، وهذا ما لا يَجِدُونَ فيه فَرْقًا[٢].

ويقالُ لهمْ: كَما أنَّ مُريدَ السَّفهِ مِنَّا سَفيهٌ، فكذلكَ مُريدُ الطاعةِ منَّا مُطِيعٌ، فاقضُوا بذلِكَ علَى الغائِبِ[٣].

[الدَّليل النَّقليّ علَى عُمومِ الإرادةِ]

وممَّا يُبيِّنُ أنَّ اللَّهَ -تعالى- مُريدٌ لِكُلِّ شيءٍ يَجوزُ أنْ يُرادَ: قولُ اللَّهِ -تعالى- : ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]

= التخالُف أوسع من التناقُض الذي هو التقابُل التامُّ؛ ففيهما عموم وخصوص مطلَق، وتناقُض المعتزلة أنَّهم يثبِتون حُريَّة الإنسان في فعله، واستقلالَه به عن القُدرة الإلهية، وإمكانَ طاعته أو مخالَفتِه للأمر الإلهي، ولكنهم لا يريدون أن يُسلِّموا بنتائج ذلك التحرُّر، مع التسليم بقُدرة الله مع الإلجاء وأنَّه هنا قد لا يفعله؛ فألزموا مُهمَّة التخلية المذكورة -وهي لا تليق بالعباد، فضلًا عن الإله- كما ألزموا بلزوم نسبة التمنِّي له، وهو الرغبة في حصول ما لا يقع .. إلى سائر الإلزامات التي مرَّت آنفًا ويأتي بعضها وغيرُها في هذه المسألة الحادية عشرة.

(١) (ص): «ولجاز» والواو مقحمة.

(٢) والمراد أن ما تريدون أن تلزمونا به، هو لازم لكم أيضًا.

(٣) لتطَّرِدَ دلالةُ الشّاهِد على الغائب، وهي مسلمة لدى الطَّرفَين، لكنَّ المعتزلة يطبقونها أحيانًا، ويتجاهلونها أحيانًا أخرى. ورُبَّما وقع ذلك من غيرهم أيضًا.

فأخبرَ أنَّا لا نَشاءُ إلَّا ما شَاءَ أنْ نَشاءَهُ.

وقالَ -تعالَى-: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وقال -تعالى-: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] فأَخْبرَ أنّه لوْ لمْ يُرِدِ القتالَ لم يكُنْ، وأيضًا أنَّ ما أرادَ مِنْ ذلك فقدْ فعلَهُ.

فإنْ قالُوا: معنَى هَذا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُواْ﴾ أيْ: لَوْ شاءَ أنْ يَمْنَعَهُمْ مِنَ القِتالِ لَمْ يكُنْ.

يُقالُ لَهُم: وَلم لَا حَمَلْتُم[1] الآيةَ علَى ظاهِرِها[2] وقلتم: على أيِّ وجهٍ شاءَ أن لَا يكونَ القتالُ لَمْ يكُنْ؟ وكذلكَ المطالبةُ عليهِمْ في قولِ اللّهِ -تعالَى-: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

فإنْ قالُوا: لوْ شاءَ اللّهُ أنْ يُلْجِئَهُم إلى الإيمانِ لكانُوا مُؤمِنينَ.

قيلَ لهُم: أَوَلَيْسُوا معَ الإلْجاءِ قادرينَ على أنْ يكْفُرُوا، كَمَا هم

---

(١) التعبير شائع ومتكرر منه ومن غيره، وليس بخطأ كما قرر (غ)، لأن «لا» داخلة على الجملة لا على الفعل وحده.

(٢) والظاهر العموم، إذ لا قيد في النص يخصصها بما ذكروه، نعم وإن كان من مذهبه أن الألفاظ العامّة لا تدل بنفسها على العموم، ولكن معناه: أنها قابلة من حيث المبدأ للتخصيص، ولا يوجد هنا مخصص، وانظر: المجرد لابن فورك ١٦٣. وراجِعْ ما مرَّ من الإلجاء في المسألة السابقة.

قَادِرُونَ[١] علَى أن يؤمنوا، فكيف يجب بالإلجاءِ كونُ الإيمانِ منهم، وهمْ قادِرونَ ألَّا يكونَ مِنهُمْ إيمانٌ معَ الإلجاءِ، كَما هُم قادرونَ على الإيمانِ معَ عَدَمِ الإِلْجاءِ؟

فإنْ قالُوا: ليسَ في كونِ ما لا يريدُه إيجابُ ضعفٍ، كما ليسَ في كونِ ما لم يأمرْ به إيجابُ ضَعْفٍ.

قيلَ لهم[٢]: قد كانتْ أفعالُهُ -عندكم- ولَمْ يأمرْ بها، ولا[٣] يلحقُهُ ضعفٌ، ولو كانت، وهوَ لا يُريدُها، لَحِقَهُ الضعفُ. فكذلك كونُ ما لم يأمرْ به مِن غيرِهِ لا يوجبُ له ضَعفًا، وفي كون ما لم يُرِدهُ من غيره [ما] يَدُلُّ على الضَّعفِ.

وأيضًا فإن ما لم يأمر به و[لا] نهى عنه، أراد[٤] وقوعه، فلذلك لم يلحقه[٥] الضعفُ.

---

(١) (ص): «قادرين» أصلحها (غ)، وقد علمت مبلغ الناسخ من العلم.

(٢) (ص): «له»، والأفضل الجمع كما في (غ)؛ فتابعناه.

(٣) في (غ): «ولم»، أثبتنا ما في (ص).

(٤) ص: «وأراد»، ولكن الناسخ ضرب على الواو بعلامة الإلغاء، ولم ينتبه لذلك (م)، ولا (غ). والسياق يوجِب حذفَها.

(٥) في (ص): «يحلقه»، أصلحها (غ) وتابعناه، وحُجَّة المصنِّف على أنَّ مُريد المعصية والسفه فعلَين لغيره -من العباد- ليس بعاصٍ ولا سفيه، وأن الإرادة الإلهية تعمُّ سائر الحوادث الكَونية، شرًّا كانت (في الظاهر) أو خَيرًا- أظهر من حُجَّة المعتزلة بنسبة الخير إلى الله، ونسبة فعل الشرور لقُدرة العبد، فهل في الكَون خالِقان؟! اقرأ آيات سورة النساء الكُبرى من ٧٧ إلى ٨٢.

[البابُ الرابعُ]

باب الكلام في الرؤية

[إثباتها بالدليل العَقْلِيِّ]

إن قالَ قائلٌ: لِمَ قلتُم: إنَّ رؤيةَ اللَّهِ -تعالَى- بِالْأَبصارِ جائِزَةٌ مِنْ بابِ القِياسِ؟

قيلَ لَهُ: قُلنَا ذلكَ؛ لِأَنّ ما لا يجوزُ أنْ يُوصفَ بِهِ الباري -تعالى- ويَسْتَحِيلُ عليْهِ: فإِنَّما لا يجوزُ؛ لأنَّ في تجويزِهِ إثباتَ حَدَثِهِ[1]، أو إثباتَ حدثٍ معنًى فيه، أَوْ تشبيهَه، أو تجْنِيسَه[2]، أوْ قلبَهُ عَنْ حقيقتِهِ، أَوْ تَجْويرَهُ وتظليمَهُ، أو تكذيبَهُ.

وليسَ في جوازِ الرؤيةِ إثباتُ حدَثِهِ[3]؛ لأنَّ المرئيَّ لم يكُنْ مرئيًّا لأَنَّه مُحدَث، ولو كانَ مرئيًّا لذلك لَلَزِمَهُمْ أن يُرَى كلُّ محدَثٍ، وذلك باطلٌ عندهم[4].

---

(١) ص: «حده»، أصلحها (غ)، فتابعناه.

(٢) المجانسة: المشاركة في الجنس، كالإنسان والسمكة؛ يشتركان في الجنس، وهو الحيوان، ويفترقان بالفصل. وهذه المشاركةُ تستلزم التركيب في الماهية، قال السعد التفتازاني في شرح النسفية: «والمجانَسةُ توجبُ التمايزَ عن المُجانساتِ؛ بفصول مُقَوِّمة، فيلزمُ التركيبُ» ص: ٣٣.

(٣) في (غ): «حدث». دون إشارة إلى الأصل.

(٤) أي: المعتزلة.

(ح) وذلك لأنهم يقولون: إن الروائح لا ترى وهي حادثة عندهم. لاحظ =

على أن المرئيَّ لو كان مرئيًا لحُدوثِه لكان الرائي مُحدِثًا للمرئيِّ؛ إذ كانَ مرئيًّا لحُدوثِه[(١)].

وليسَ في الرُّؤيَةِ إثباتُ حدوثِ «معنًى» في المرئيِّ؛ لأنَّ الألوانَ مرئياتٌ، ولا يجوزُ حُدوثُ معنًى فيها[(٢)].

[وَ]لكَانَ ذلك المعنَى هو الرؤية، وهذا يُوجِبُ أنَّا إذا رأينا المَيْتَ فقد حَدثَتْ فيهِ الرؤيةُ، وجامعتِ الرؤيةُ الموْتَ. وإذا رأينا عينَ الأَعْمَى حدثَتْ في عَيْنِهِ رؤيةٌ، فكانَتِ الرُّؤيةُ مجامعةً للعَمى، فلمَّا لم يَجُزْ ذلكَ بطَلَ ما قالُوهُ.

= ما يلي، من المناقَشات التفصيلية التي تلي هذا، ويقصد منها المصنِّف رحمه الله أنَّ إثبات الرؤية لا يستتبع أي محظور عقلي لا يليق بذات الله، وقد ثبت بالنقل المتواتر القطعي -كتابًا وسُنَّة- وقوعه في الآخرة -لا في الدُّنيا- فيجب الإيمان به، وتلك هي القاعدة الكُليَّة لدى متكلِّمي أهل السُّنَّة في أمر الرؤية وغيرها من شؤون الغَيب: أنَّ كُلَّ ما جاز عقلًا وثبت مرقومه نقلًا- وجب الإيمان به، وهذا تطبيق واضح للاستدلال النقل عقلي في الأحكام الاعتقادية، وباللّه التوفيق.

(١) أي: أنه مرئيٌّ بسبب الحدوث وحدَه، لا لأي اعتبار آخر، والحدوث هو اللحظة الأولى لحصول الحادث بعد أن كان معدومًا، فإذا وجب اقتران الرؤية بالحدوث وارتباطهما معًا، واستبعاد أيِّ سبب آخر للرؤية، حتَّى إنَّ المَوجود القديم -حسب هذا القَول- لا يُرى؛ فلا جرم تكون الرؤية أمارة الحدوث، ولعلَّ هذا هو المُراد من قول المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فكان الرائي محدِثًا للمرئيِّ» واللّه أعلم.

(٢) (ص): «فيه»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

وليس في إثباتِ الرؤيةِ للَّهِ -تعالى- تشبيهُ الباري -تعالى-، ولا تجنيسُهُ، ولا قَلْبُهُ عن حقيقتِهِ؛ لأنَّا نرى السّوادَ والبياضَ، فلا يتجانسانِ ولا يشتبهانِ بوقوعِ الرؤيةِ عليهما، ولا ينْقلِبُ السوادُ عن حقيقتِهِ إلى البَياضِ بوقوعِ الرؤيةِ عَلَيْهِ[1]، ولا البياضُ إلى السَّوادِ.

وليس[2] في الرؤيةِ تجويرُهُ[3] ولا تظليمُهُ ولا تكذيبُهُ؛ لأنَّا نرى الجائرَ[4] والظالمَ والكاذبَ، ونرَى مَنْ ليس بجائرٍ[5] ولا ظالمٍ ولا كاذِبٍ[6].

فلمَّا لم يكنْ في إثباتِ الرؤيةِ شيءٌ مما لا يجوزُ علَى الباري، لم تكن الرؤيةُ مستحيلةً، وإذا لم تكنْ مستحيلةً كانت جائزةً علَى اللَّهِ.

فإن عارَضُونا: بأن اللمسَ والذوقَ والشمَّ ليس فيها[7] إثباتُ الحَدثِ ولا حُدوثُ معنًى في البارِي -تعالى-.

---

(١) في (غ): «عليه» وهو أنسب للسياق، وإن خالف ما في (ص).

(٢) (ص): «وأليس»، والهمزة مقحمة.

(٣) في ص: «تجويزه»، بالمعجمة، وهو خطأ من الناسخ.

(٤) في (ص): «الجائز»، وهو مثل سابقه.

(٥) (ص): «بجائز» والنقطة خطأ من الناسخ في المواضع الثلاثة.

(٦) وهذا يدُلُّ على أنَّ مجرَّد رؤية الكائن لا تستلزم أيًا من تلك المحذورات الثلاثة: تجويره أو تظليمه أو تكذيبه، وإذا لم يكن منه مانع، فهو جائز الحدوث كما يصرِّح المصنِّف رحمه الله

(٧) (ص)، (غ): «فيه» ولا تناسب السياق.

[المانعون] قيلَ لَهُم[١]: قد قالَ بعضُ أصحابنا[٢]: إنَّ اللَّمسَ ضربٌ مِن ضُروبِ المماسّات، وكذلك الذّوقُ: وهو اتصالُ اللِّسانِ واللَّهَواتِ بالجسمِ الذي لهُ الطَّعْمُ، وإن الشَّمَّ: هو اتصال الخيشُوم بالمشْمُوم، الذي يكونُ عندَه الإدراكُ له، وأنَّ المُتَمَاسَّيْنِ إنما يَتَماسَّانِ بحُدُوثِ مماستين[٣] فيهما، وإن في إثباتِ ذلكَ إثباتَ حدوثِ معنًى في الباري[٤].

ومِن أصحابِنا مَن يقولُ: لا يخلُو القائلُ أن يكون: أرادَ بذكرِهِ اللمسَ والذوقَ[٥] [والشمَّ]، أن يُحدثَ اللَّهُ -تعالى- له إدراكًا في هذه الجوارح، من غير أن يَحدُثَ فيه معنًى. أوْ يكونَ أراد حدوثَ معنًى فيه. فإن كان أرادَ حُدُوثَ معنًى فيهِ، فذلك ما لَا يَجوزُ، وإن كان أراد حدوث

---

(١) في (ص): «له».

(٢) وهذا يبين أن حول الأشعري وقبله جماعة، من متكلمي أهل السنة يوافقهم أحيانًا، كابن كلاب وغيره، على أنه قد يعبر «بأصحابنا» عمَّن يوافقه في المسألة نفسها فقط، ولو كان من خصومه، كالصَّالحي المعتزلي الذي أخذ عنه تعريف الإيمان، انظر: المجرد، لابن فورك - ص ١٥١. وهذا فريق من الأصحاب يقابله الفريق الآخر الذي قصده المصنف بقوله في الفقرة التالية: «ومن أصحابنا من يقول: لا يخلو... إلخ».

(٣) (ص)، (غ): «مماسين»، ولعل الصواب ما أثبتنا.

(٤) وبناءً على ذلك منعوا وصفَه -تعالى- بهذه الإدراكات من اللمس والذوق والشم؛ أي بأن يُلْمَسَ -سبحانه- ويُذَاقَ وَيُشَمَّ بخلاف «السمع والبصر»، فلا مماسة فيهما ولا لمس؛ فجاز أن يُسمع ويُرى.

(٥) زادها (غ)وتبعناه، انظر آخر هذه الفقرة.

إدراكٍ[١] فينا، فذلكَ جائزٌ، والأمرُ في التَّسمِيةِ[٢] إلى اللَّهِ -تعالى-؛ إنْ أَمَرَنا أنْ نسميهُ لمسًا وذوقًا وشمًّا سَمَّيْنَاهُ، وإن مَنَعَنَا امْتَنَعْنا.

وأمَّا السمعُ، فلم يختلِفْ أصحابُنا فيهِ، وجوَّزُوا[٣] جميعًا؛ وقالوا: إنه جائزٌ أن يُسمِعَنَا البارِي -تعالَى- نفسَهُ مُتكلِّمًا[٤]، (وقد أسمَعَ موسَىٰ -عليهِ السَّلامُ- نَفْسَهُ مُتكَلِّمًا[٥]).

[الدَّليلُ النَّقليُّ]

والدليلُ على أنَّ اللَّهَ -تعالى- يُرَى بالأبصارِ قولُهُ -تعالى-: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، ولا يجوزُ أن يكونَ مَعْنَى قولِهِ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ مُعتبرَةً، كقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾؛ لأنَّ الآخِرةَ ليسَتْ بِدارِ اعْتِبارٍ.

---

(١) في (ص): «إدراكًا»، وهو خطأ ظاهر.

(٢) أي إطلاق الإدراك على اللَّه -تعالى- بأقسامه، من حيث هو موضوع له.

(٣) (ص): «وجوزوا»، (غ): «وجوزوه» ولا موجب لهذا التغيير، فالمعنى واحد فيهما.

(٤) أما أن يَسْمَعَنا هو -سبحانَه- فإنَّه مسلَّم بين الطرفين المختلفين في الرؤية ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١].

(٥) عبارة (وقد أسمع موسى عليه السلام نفسه متكلما) سقطت من: (غ)، ولا أدري لم، والإشارة إلى آية سورة النساء (١٦٤) التي مرت من قبل: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾. راجع ما مر في الباب السابق.

وإذا اتفقوا على الجواز العقلي، فلا يبقى إلا الثبوت النقلي، ليجب الإيمان بحصوله في المستقبل، وهو ما سينبه إليه المصنف فيما يلي موردًا الآيات الدالة على ذلك، مبطلًا تأويلات الخصوم وخاصة المعتزلة بما يخرجها عن معناها اللغوي الظاهر، وهو الرؤية، ولكن في الآخرة. انظر: ص ١٧٥.

ولَا يَجوزُ أنْ يَعْنِي: مُتَعَطِّفَةً رَاحِيَةً، كما قال: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[1] [آل عمران: ٧٧] أي: لا يرْحَمُهُمْ ولا يتَعَطَّفُ عليهِم؛ لأن الباريَ لا يجوز أن يُتعطَّفَ عليه.

ولا يَجوزُ أن يَعْنِيَ: مُنتَظِرةً؛ لأنَّ النظرَ إذا قُرِنَ بذكْرِ الوُجُوهِ لم يكنْ مَعْنَاهُ نَظَرَ القَلْبِ، الَّذِي هوَ انتِظارٌ، كَما إِذا قُرِنَ النظرُ بذكرِ القلْبِ لم يكنْ مَعْناه نَظَرَ العَيْنِ؛ لأنَّ القائِلَ إذا قالَ: «انظُرْ بِقَلْبِكَ في هذَا الأَمْرِ» كانَ معْناهُ نظرَ القلبِ، وكَذَلِكَ إِذا قُرِنَ النظرُ بالوَجْهِ لمْ يكُنْ معناهُ إلا نظرَ الوَجْهِ، والنَّظَرُ بالوَجْهِ هو النظَرُ[2] [الذي هو] الرُّؤْيَةُ التي تكونُ بالعيْنِ الَّتي في الوَجْهِ.

فَصَحَّ أن معنَى قولِه -تعالى-: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾: رَائِيَةٌ؛ إذْ لمْ يَجُزْ أنْ يَعْنيَ شيئًا مِن وُجوهِ النَّظرِ [الأخرى][3].

---

(١) (ص): «لا ينظر اللَّه إليهم»؛ أخطأ الناسخ بزيادة لفظ الجلالة، وليس ذلك خطأه الوحيد، حتى في القرآن الكريم.. ويلاحظ أن المصنف يجري على أسلوب «السبر والتقسيم» لإثبات أن النظر الموعود به، في سورة القيامة: لا يراد به الأنبياء، ولا الرحمة والعطف، ولا الانتظار والترقب. فلم يبق إلا إرادة المعنى الرابع اللفظي وهو «الرؤية والإبصار» في الآخرة -جعلنا اللَّه من أهلها- ولعله رحمه اللَّه ينقل من تفسيره «المختزن» الذي ندعو اللَّه أن يقدِّر العثور عليه فيحظى المسلمون بعلم غزير، كما حظوا بـ«تأويلات أهل السنة» للماتريدي -رحمهما اللَّه.

(٢) كذا في (ص)، أثبتها (غ): «نظَرُ الرؤيةِ»، وما زدْناه، فهو للإيضاح، وتماسكِ العبارة.

(٣) ليست في (ص)، زادها (غ) بحق؛ فتابعناه، ومن الواضح أن الشيخ =

وإذَا كانَ النَّظَرُ لا يخلُو مِنْ وُجوهٍ أَرْبعٍ، وفَسَدَ مِنْها ثلاثةُ أوجُهٍ، صحَّ الوجهُ الرَّابعُ، وهو نظَرُ رُؤْيةِ العيْنِ التي في الوجهِ[1].

فإن قال قائل: أليسَ قَدْ قالَ اللّهُ -تعالى-: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾ [القيامة: ٢٤، ٢٥]، والظَّنُّ لا يكونُ بالوجهِ، وكذلك[2] قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]: أرادَ نظَرَ القَلْبِ.

قِيلَ لَهُ: [لا[3]]؛ لأنَّ الظنَّ لا يكونُ بالوَجهِ، ولا يكونُ إلَّا بالقَلبِ، فلما قُرِنَ الظنُّ بذكرِ الوجْهِ كانَ معناهُ ظنَّ القلبِ؛ إذ لم يكنِ الظنُّ إلَّا بِهِ.

فلو كان النَّظرُ لا يكونُ إلا بالقَلْبِ لوجَبَ إذَا ذَكرَهُ، معَ ذِكرِ الوجْهِ، أَن يُرجَعَ بِهِ إلى القَلْبِ.

فلمَّا كانَ النظرُ قد يكونُ بالوجهِ وبغيرِهِ، وَجبَ إذا قَرَنَهُ بذكرِ الوجْهِ أنْ يُرِيدَ بِهِ نظرَ الوجهِ، كما أنَّه إذا قَرنَه بذكرِ القَلْبِ وَجَبَ أن يريدَ بِهِ نَظَرَ القَلْبِ.

= يستخدم هنا السبر والتقسيم، كما سلف ذكره.

(١) تلك هي الطريقة المسماة حديثًا بطريقة «الإسقاط»؛ وهي مستخدمة في أصول الفقه، وفي علم الكلام. انظر كتابنا (المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط. كراتشي، ص١٨١ - ١٨٤).

(٢) (ص) «وكذلك»، والفاء أنسب للمقام كما رأى (غ) لكنها ليست ضرورية.

(٣) ليست في: (ص)، وقال (غ): «زادها (م)»، ويفضل هو حذفها؛ لأنها قد تضر بالمعنى. وأرى أن الحذف هو الذي يضر بالمعنى؛ لأن المصنف يعارض قول هذا القائل. وما أجمل بيان المصنف لمعنى الآية الكريمة!

١٢- مسألة

[من مسائل الرؤية، وكذا المسألتان التّاليتان]

فإن قالوا: فما معنى قولِهِ -تعالى-: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؟

قيل لهم[1]: في الدُّنيا دُونَ الآخِرةِ؛ لأنَّ القرآنَ لا يَتناقضُ.

فلمَّا قال في آيةٍ أخرى: إنه لا تدركه الأبصار علمنا أن الوقتَ، الذي قالَ: إنه لا تُدرِكُهُ الأبصارُ فيهِ، غَيرُ الوقتِ الذي أخبرَنا أنَّها تنظُرُ إليهِ فيهِ.

فإن قال قائلٌ: ما أنكرتُمْ أن يكونَ قولُهُ -تعالى-: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي: إلى ثَوابِ ربِّها ناظِرة؟

قيل له: ثوابُ اللّهِ -تعالى- غيرُهُ، ولا يجوزُ أن يُعْدَلَ بالكلامِ عن الحقيقةِ إلى المجازِ بغيرِ حُجَّةٍ ولا دِلالَةٍ[2].

---

(١) ص: أفرد الضمير ردًّا على القائلين والأفضل الجمع كما أثبت (غ).

(٢) هذا هو رأي الشيخ في التأويل. راجع ما مَرَّ في المقدمة ص ٥٣، وهو ما نسبه إليه ابن فورك في المجرد ص ٥٤-٥٥. والأمثلة الكثيرة السابقة في هذا الكتاب.

أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ -تعالى- لَوْ[1] قالَ: «صلُّوا إلي واعبدوني» لم يجزْ أن يقولَ قائلٌ: عَنى غيرَه، ولو جاز [هذا لجاز][2] لزاعم أنْ يزعمَ أنَّ قولَه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ﴾ أراد به أنَّها[3] لا تُدرِك غيرَه الأبصارُ.

فإن قالَ: فإذا كان قولُهُ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[4] في وقتٍ دونَ وقتٍ، فما أنكرتَ أنْ يكونَ قولُه: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] في وقتٍ دُونَ وقتٍ؟

قيل لَهُ: الفرقُ بينَهُما أَنَّهُ قالَ لَنَا في آيةٍ: إنه ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾، وقالَ في آيةٍ أُخْرَى: إنَّ الوُجوهَ تَنْظُرُ إليهِ (فاستعملنا الآيتين، وقلنا: إن المعنى في ذلك: أنَّها تنظُرُ إليه)[5] في وقتٍ وَلا تُدرِكُهُ في وقتٍ.

---

(١) (ص): لما، غيرناها لعدم ورود ذلك في القرآن ولا في الحديث القدسي -حسب علمنا- على أن الشيخ لم يستعمل الأحاديث في الاستدلال السمعي؛ في «اللمع»؛ ربما لإمكان المجادلة في تواترها، واقتصر في اللمع على الأدلة القرآنية. وأبقاها (غ) كما هي، وهي غير مناسبة؛ لما ذكرناه.

(٢) زيادة يقتضيها المقام، ليست في (ص)، زادها (غ)، وتابعناه.

(٣) كذا في (ص)، غيرها (غ) إلى «أنه» دون ضرورة.

(٤) زاد (غ) في الموضعين كلمة: يعني، ولا ضرورة لذلك.

(٥) ما بين القوسين سقط من ناسخ (ص)، ثم أضافه بالهامش مع وضع علامة السقط، ويبدو أن عيْن الناسخ زاغت عن المتن بسبب تكرر كلمتي: تنظر إليه.

ولم يَقُلْ لَنا في آية[١]: إنَّ السِّنَةَ والنومَ يأْخُذانِه[٢]، وفي آية أخرى لا يأخذانه[٣]، فَيُستَعْمَلَ[٤] ذلكَ[٥] في وَقْتَيْنِ.

وأيضًا فإنَّ النومَ آفةٌ تقومُ بالنائمِ تُزيلُ عنه العِلْمَ، وليسَتِ الرُّؤيةُ آفةً تَحِلُّ في المرْئيِّ فَيجِبَ[٦] منعُ الرؤيةِ بمثلِ ما بِهِ وجَبَ منعُ النَّوْمِ.

***

---

(١) في هذا الموضع من (ص) كرَّر الناسخ كلمتي: «في آية».

(٢) (ص): «أحداىه» دون نقط.

(٣) (ص): «تأخذه»، وهو خطأ ظاهر، أثبتها (غ) تأخذانه، وهو الصواب، لكنه ذكر أنها كذا في ص، خلافًا لما في المخطوط.

(٤) الفاء للسببية.

(٥) «ذلك» ليست في: (غ).

(٦) الفاء للسببية في الموضعين؛ ولذا نصب المضارع فيهما: «فيُستعملَ.. فيجبَ.

١٣- مسألةٌ

فإنْ قالُوا: لو جازَ أنْ يُرى القديمُ -سبحانه-، وليسَ كالمرئِيَّاتِ، لجازَ أن يُلْمَسَ، ويُذَاقَ، ويُشَمَّ؛ وليْسَ كالمَذُوقاتِ، ولا كَالملمُوساتِ، ولا كالمشْمُوماتِ[١].

قيل لهم[٢]: ما الفرقُ بينكَمْ وبينَ مَنْ قالَ: ولَوْ جازَ أنْ يكونَ القديمُ رَائيًا عَالِمًا قادِرًا حيًّا، لا كالرائينَ العُلَماءِ القَادِرِينَ الأَحْيَاءِ، لجازَ أن يكونَ لامِسًا ذائقًا شامًّا، لا كاللَّامِسِينَ الذَّائِقِينَ الشَّامِّينَ، فإنْ [لم][٣] يَجُزْ[٤] هذَا فمَا أنكرتُمُ مِنْ أَنْ لَا يُجَزْ[٤] ما قُلتُمُوهُ؟

* * *

(١) راجع ما مر في (١٦٧-١٦٨) عن هذه المسألة، واختلاف الأصحاب فيها.

(٢) (ص): «له»، غيرها (غ)، وتابعناه.

(٣) ليست في (ص) زادها (غ)، وهو الصواب.

(٤) (ص)، (غ): «يجب»، والسياق الجواز.

١٤- مسألة

فإنْ قالَ قَائِلٌ: فهل شاهدتُم مَرْئيًّا إلَّا جَوهرًا أو عَرَضًا، مَحْدُودًا أو حَالًّا في مَحْدُودٍ[١]؟

قيل له: لا، ولم يكن المَرئيُّ مَرئيًّا لأنَّه مَحْدُودٌ، ولا لأنه حَالٌّ في محدودٍ، ولَا لأنَّه جوهرٌ، ولا لأنَّهُ عَرضٌ.

فلمَّا لم يكنْ ذلكَ كذَلِكَ، لم يجِبِ القضاءُ بذلِكَ علَى الغائبِ، كما لم -يجب إذا لم نجد فاعلًا إلا جسمًا، ولا شيئًا إلا جوهرًا، أو عرضًا، ولا عالمًا قادرًا حيًّا إلا بعلم، وحياة وقدرة محدثة- أنْ يُقضَى بذلكَ علَى الغائبِ؛ إذْ لمْ يكُنِ الفاعلُ فاعلًا لأنَّهُ جِسْم[٢]، ولا الشيءُ شيئًا لأنَّهُ جَوْهرٌ، أَوْ عَرَضٌ.

---

(١) تعرض الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» لهذا القياس، وردَّهُ. انظره تحقيق أنس الشرفاوي، ص ١٨٢.

(٢) سقطت من ناسخ (ص)، ثم أضافها بالهامش الأيمن.

[البابُ الخامسُ]

باب الكلام في القدر

[أفْعالُ العِبادِ مِن خَلْقِ اللّه]

إن قال قائل: لم زَعمتم أنَّ أَكْسَابَ العبادِ مخلوقةٌ للّهِ -تعالى- ؟

[الدليلُ السَّمْعِيُّ]

قِيلَ لَه: قلنا ذلك؛ لِأنَّ اللَّهَ -تعالى- قالَ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقالَ: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[1] [الواقعة: ٢٤] فلما كان الجزاء واقعًا على أعمالِهم، كانَ الخالقَ لأَعْمالِهم.

فإن قالَ: أفلَيْس اللَّه -تعالى- قال: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥]، وعَنَى[2] الأصنامَ التي نَحتُوها، فما أنكرتُم أن يكونَ قولُه: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أراد [به][3] الأصنامَ التي عَمِلُوها؟

قِيل لَه: خَطأٌ ما ظَنَنْتَهُ؛ لأنَّ الأصنامَ منحوتَةٌ لهم في الحقيقة، فرَجَع اللَّهُ -تعالى- بقولِهِ: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ إلَيْها، وليست

---

(١) (ص): «جزاء بما كنتم تعملون»، والأرجح أنه خطأ الناسخ، فالشواهد على قلة معرفته كثيرة. والاستدلال مبني على الربط بين الآيتين.

(٢) (ص): «عنا». ونحن نلتزم الإملاء المعاصرة.

(٣) زيادة ليست في (ص) ولا (غ)، يتطلبها السياق.

الخُشُبُ معمولةً لهم في الحقيقة، فيَرْجع بقولِه: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ إليها.

فإن قالَ قائِلٌ: أليسَ قد قالَ اللَّهُ -تعالى-: ﴿تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧]، ولم يُرِد إِفْكَهم، فما أنكرت أن لا يرجع بقولِه: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ إلى أعمالِهم؟

قِيل لَهُ: الذي يَأْفِكُونَ: هو الأَمثِلَةُ التي خَيَّلُوا إِلى الناسِ أَنَّها حَيّاتٌ تَسعَى، وإفكُهُم تَخْييلهم[1]؛ فأرادَ بقولِه: ﴿يَأْفِكُونَ﴾ أي يُخيِّلونَ إلى الناسِ أنَّها حيَّاتٌ تسعَى، وإفكُهُمْ هو إيهامُهُمُ الشَّيءَ على خِلافِ ما هو بسَبيلِه؛ فالأمثلةُ هيَ التي يأفِكون، ويخيِّلونَ إلى الناسِ أَنَّها تسعَى في الحقيقةِ، وهيَ الَّتِي تَلْقَفُها العَصا.

وليسَ يجوزُ أن يعملُوا الخُشُبَ في الحقيقةِ، فلمْ يَجُزْ أن يكونَ اللَّهُ -تعالَى- أرادَ بقولِهِ: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الرجوع][2] إليها، ووجَب أن يَرْجِعَ إلى الأعمالِ، كَما رجَعَ بقولِه: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3] إلى الأعمالِ.

فلو جاز لزاعمٍ أن يَزْعُم أنَّ قولَ اللَّهِ -تعالى-: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا

(١) في (ص): «تخيلهم» والصواب ما أثبتناه.

(٢) ليست في (ص)، زادها (غ)، وتابعناه.

(٣) (ص): «جزاء بما كنتم تعملون»، وقد تعددت أخطاء الناسخ في آي القرآن الكريم. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

﴿تَعْمَلُونَ﴾ أرادَ [به][1] غيرَ أعمالِهم كما أرادَ بقولِه: ﴿مَا يَأْفِكُونَ﴾ غيرَ إفكِهم، لَساغَ لِزاعِمٍ[2] أن يزْعُمَ أنَّ قولَ اللَّهِ -تعالى-: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[3] إنَّما أرادَ به غيرَ أعمالِهم كَما أرادَ بقولِهِ: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ غيرَ أعمالِهم، كَمَا أنْ قولَه: ﴿مَا يَأْفِكُونَ﴾ إنَّما أرادَ به غيْرَ إفكِهم، فلمَّا لَمْ يَجُزْ هَذَا، لم يجز ما قالَهُ هَذَا.

[الدليلُ العقليّ]

١- والدليلُ مِن القِياسِ، عَلَى خلقِ أعمالِ النَّاسِ: أنَّا وَجَدْنا الكفرَ قبيحًا فاسدًا باطلًا متناقضًا، خلافًا لمن خالَفَ. ووجَدْنا الإيمانَ حسنًا مُتعبًا مؤلِمًا. ووجَدْنا الكافِرَ يقصِدُ ويُجهِدُ[4] نفسَه، إلَى أنْ يكونَ الكُفرُ حسنًا حقًّا، فيكُونُ بخلافِ قصْدِه، ووجَدْنا الإيمانَ، لو شاءَ المؤمنُ أن لا يكونَ مُتعِبًا مؤلِمًا ولا مُرْمِضًا، لَمْ يكُنْ ذلك كائنًا علَى حسَبِ مَشِيئَتِهِ وإرادتِهِ.

وقد علِمنا أنَّ الفِعلَ لا يحدُثُ على حقيقتِهِ، إلا مِنْ مُحدِثٍ أحدَثَهُ عليها؛ لأنه لوْ جازَ أنْ يَحدُثَ، على حقيقتِه، لَا مِنْ مُحدِثٍ أحدَثَه على ما هُوَ عليه[5]؛ لجازَ أنْ يَحْدُثَ الشيء فعلًا لا مِنْ مُحدِثٍ أحْدَثَه فعلًا: فلمَّا لمْ يجُزْ ذلكَ، صحَّ أنهُ لمْ يحدُثْ على حقيقتِهِ، إلَّا

(١) ليست في (ص)، زادها (غ)، وتابعناه.
(٢) ليست في (غ).
(٣) (ص): «جزاء بما كنتم تعملون» في المواضع الثلاثة.
(٤) (غ): «يجهلُ»، لاحظ ما يأتي في الصفحة التالية، في الفقرة الثالثة.
(٥) (ص)، (غ): «عليها».

مِن مُحدِث أَحْدَثَه على ما هو علَيه، وهو قاصدٌ إلى ذلك؛ لأنَّه لو جازَ حدوثُ فِعلٍ، على الحقيقةِ[١]، لا مِنْ قاصدٍ، لَمْ يُؤمَنْ أن تكونَ الأفعالُ كلُّها كذَلِك، كما أنَّه لوْ جازَ حدُوثُ فعلٍ لا مِنْ فاعِلٍ لم يُؤْمَنْ أن تكونَ الأفعالُ كلُّها كذلِكَ.

وإذا كان هذا هكذا، فقد وجَب أن يكونَ لِلْكُفْرِ[٢] مُحدِثٌ أحدَثَهُ كُفرًا باطلًا قبيحًا، وهو قاصدٌ إلى ذلك، ولَنْ يجوزَ أن يكونَ المُحدِثُ لَهُ هُوَ الكافِرَ، الذي يُرِيدُ أن يكونَ الكُفْرُ حَسَنًا صوابًا حقًّا، فيكونَ على خِلافِ ذلك.

وكذلك للإيمان[٣] محدِثٌ أحدَثَه، على حقيقته متعبًا مؤلمًا مُرْمِضًا، غيرُ المؤمن الذي لو جَهِدَ أن يقع الإيمانُ خلافَ ما وقع، مِنْ إيلامِهِ وإتعابِهِ وإرماضِهِ، لم يكنْ لَهُ[٤] إلى ذلِكَ سَبيلٌ.

---

(١) يورد (غ) هنا على المصنف مخالفة البداهة، وأحسبه اعتراضًا غير وارد؛ قال الدكتور غرابة: «إن المصنف يسوِّي بين فعل الفاعل غير قاصد إليه، وبين فعل بلا فاعل أصلًا، وليس ذلك بلازم». والمصنف إنما يقول: لو وقع الفعلُ موافقًا مقصده = على الحقيقة، بلا قاصدٍ، لجاز حدوث الشيء بلا فاعل، وهو قياس مقبول؛ إذ في كليهما حدوث مقصودٍ بلا قاصد ومفعولٍ بلا فاعل. وقد أكد ذلك بقوله: «لو جاز حدوث فعلٍ، على الحقيقة، لا من قاصد لم يُؤْمَنْ... إلخ».

(٢) (ص): «الكفر»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٣) (ص): «الإيمان»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٤) ليست في (غ).

وإذا لَمْ يَجُزْ أن يكونَ المحدِثُ للكفرِ -على حقيقتِه- الكافرَ، وَلَا[١] المحدِثُ للإيمانِ على حقيقتِه المؤمنَ، فقدْ وَجبَ أن يكونَ مُحدِثُ ذلك هُوَ اللَّه[٢] -تعالى- ربَّ العالمينَ، القاصِدَ إلى ذلكَ؛ لأنهُ لا يجوزُ أن يكونَ أحدثَ ذلك جِسمٌ مِنَ الأجْسامِ؛ لأنَّ الأجسامَ لا يجوزُ أن تفعلَ في غيرِها شيئًا[٣].

فإن قال قائل: فلم لَا دلَّ وقوعُ الفعلِ، الذي هو كَسْبٌ، على أنَّهُ لا فاعلَ لَهُ إلَّا اللَّه، كما دلَّ على أنَّه لا خالقَ[٤] إلَّا اللَّهُ -تعالى-؟ قيل له: كذلك نقول.

فإن قالَ: فلِمَ لا دل[٤] علَى أنه لَا قادِرَ علَيْهِ إلَّا اللَّهُ -عز وجل-؟

قيل له: لا فاعلَ لهُ علَى حقيقَتِه إلَّا اللَّهُ -تعالَى-، ولَا قادرَ عليهِ أن يكونَ على ما هُوَ عليْهِ، من حقيقتِهِ، أَنْ يَخْتَرِعَهُ[٥]، إلَّا اللَّهُ -تعالى-.

فإن قالَ: فلِمَ لا[٤] دلَّ كونُهُ كَسْبًا على حقيقتِهِ، علَى أنَّهُ لا مُكْتَسِبَ له في الحقيقةِ إلَّا اللَّهُ؟

---

(١) (ص): «وإلا»، وهو خطأ من الناسخ، فالهمزة مقحمة.

(٢) هُوَ ضمير فصل، ولفظ الجلالة هو خبر «يكون».

(٣) تلك قاعدة عامة في مذهب الأشعري، أخذ بها الأشاعرة بعده، ببعض تعديل، وسيأتي بيانها.

(٤) يقترح (غ) تغيير العبارة في المواضع الثلاثة إلى «لم يدل» وليس ذلك بضروري، وهو أسلوب معهود من المؤلف، ومن غيره، لاحظ ما يأتي في المسألة الرابعة والعشرين.

(٥) أن يخترعه: أن وما دخلت عليه: بدلٌ من: أَنْ يكونَ.

قِيلَ لَهُ: الأفعالُ لا بد لها من فاعلٍ على حقيقتِها؛ لأنَّ الفعلَ لا يستَغْنِي عن فاعلٍ، فإذا لم يكنْ فاعلُه على حقيقتِه الجِسْمَ، وجبَ أن يكونَ اللَّهُ -تعالى- هو الفاعلَ لَهُ على حقيقتِه. وليسَ لا بدَّ للفعلِ من مكتسِبٍ يكتسبُه على حقيقتِه، كما لا بدَّ من فاعلٍ يفعله على حقيقتِه، فيجبَ[1] إذا كانَ الفعلُ كَسْبًا؛ كانَ اللَّهُ -تعالى- هو المكتسبَ له على حقيقتِه.

ألا ترى أنَّ حركةَ الاضطِرارِ تدلُّ على أنَّ اللَّهَ -تعالى- هو الفاعلَ لها على حقيقتِها، ولا تدُلُّ على أن المتحركَ بها، في الحقيقة، هو اللَّه -تعالى-؛ إذْ كانتْ حركةً، كما كانَ هو الفاعلَ لها في الحقيقةِ[2]؟

ولا يجبُ أن يكونَ المتحركُ المضطرُّ إليها فاعلًا لها على حقيقتِها؛ إذْ كانَ متحركًا بها على الحقيقة؛ إذْ كانَ معنَى المُتحرِّكِ أنَّ الحركةَ حَلَّته، ولم يكن [ذلك][3] جائزًا علَى ربِّنا -تعالى-. وكذلك إذا كان الكَسْبُ دالًّا علَى فاعلٍ فَعَلَه على حقيقتِه، لم يجبْ أنْ يدلَّ على أنَّ الفاعلَ له، على حقيقتِه، هو المكتسبَ له، ولا على أنَّ المكتسبَ له، على الحقيقة، هو الفاعلَ له، على

---

(١) الفاء للسببية بعد نفي.

(٢) إلزام قوي للمعتزلة؛ لأن الرأي في الفعل الاضطراري واحد بين الطرفين.

(٣) زادها (غ) وليست في (ص)، فتابعناه، والمشار إليه «حُلولُ الحركة»، وراجع ما مر في ص: ١٤٤-١٤٥.

حقيقتِه[١]؛ إذ كان المُكتسِبُ مُكْتَسِبًا للشيء؛ لأنَّه وقعَ بقُدرةٍ لهُ عليه مُحدَثَةٍ، ولَمْ يَجُزْ أنْ يكونَ ربُّ العالمينَ قادرًا على الشيء بقُدرةٍ محدثةٍ، فلم يجزْ أن يكون مُكتَسِبًا للكَسْبِ، وإنْ كان فاعِلًا له في الحقيقةِ.

فإنْ قالَ: فهل اكْتَسَبَ الإنسانُ الشيءَ على حقيقتِه كفرًا باطلًا، وإيمانًا حسنًا؟

قِيلَ له: هذا خطأ، وإنما معنى اكتسَبَ الكفرَ: أنَّه كَفَرَ بقُوَّةٍ محدثةٍ، وكذلك قولنا: اكْتَسَبَ الإيمانَ[٢]. إنما هو آمن[٣] بقوةٍ محدثةٍ، من غير أن يكونَ اكتسبَ الشيءَ على حقيقتِه، بل الذي فعلَه، على حقيقتِه، هو ربُّ العالمينَ.

والقولُ في الكَذِبِ، وأنَّ له فاعلًا [على][٤] حقيقتِه، وكاذبًا به، غير مَنْ فعَلَه على حقيقته، كالقولِ في فاعلِ الحركَةِ على الحقيقةِ، والمتحركُ[٥] بها، على الحقيقة، غيرُ مَنْ فَعلَها على حقيقتها، وقد بيَّنَّا ذلك آنفًا.

---

(١) (غ): الحقيقة.

(٢) ص: «إيمان». أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٣) (ص): «إنما هو إنما آمن» وكلمة «إنما» الثانية مقحمة، (غ): «معناه أنه آمن».

(٤) زاد (غ) هنا كلمتين [يفعله على]، وحرف الجر كافٍ.

(٥) (غ): «وأن المتحرك».

[دليل عقليّ آخر]

ب- ودليلٌ آخرُ من القياسِ[(١)] على خلق أفعال الناس: أنَّ الدليلَ على خلقِ اللَّه -تعالى- حرَكةَ الاضطرارِ قائمٌ في[(٢)] خلْقِ حركةِ الاكتسابِ؛ وذلكَ أنَّ حركةَ الاضطرارِ، إنْ كانَ الذي يدُلُّ على أنَّ اللَّهَ -تعالى- خَلقَها: حُدُوثها، فكذلك[(٣)] القِصَّةُ في حركةِ الاكتسابِ، وإن كان الذي يدل على خَلْقِها حاجَتَها إلى مكانٍ وزمانٍ، فكذلك قِصَّةُ حركةِ الاكتسابِ. فلمَّا كان كل دليلٍ يُستدَلُّ به على أنَّ حركةَ الاضطرارِ مخلوقةٌ للَّه -تعالى-، يَجبُ بِهِ القضاءُ على أنَّ حركةَ[(٤)] الاكتسابِ مخلوقة للَّه -تعالى-، وجب[(٥)] خَلقُ حركةِ الاكتسابِ، بمِثْلِ ما وجَبَ [به][(٦)] خَلْقُ حرَكةِ الاضطَرارِ.

فإن قال قائلٌ: فيجب إذا كانَتْ إحدَى الحركتينِ ضرورةً، أن تكونَ الأخرى كَذَلك، وإذَا كانتْ[(٧)] إحداهُما كسبًا أن تكون الأُخرى كذلك.

---

(١) أي العقل، وهو استعمال متكرر للمصنف. وراجع ما مر في ص ١٨٣.

(٢) (ص): «في حركة خلق حركة» وكلمة «حركة» الأولى مقحمة، وقد نبه الناسخ إلى ذلك بعلامة الزيادة فوق الكلمة المقحمة، في ص.

(٣) (ص): فذلك. وغيرها (غ) فتبعناه.

(٤) هذا أسلوب المؤلف، يتكرّرُ كثيرًا، لا يرتضيه (غ)، ويغيره إلى: القضاء بكذا، دون موجب.

(٥) هذا جواب «فلما» الشرطية، المذكورة آنفًا.

(٦) ليست في (ص) زادها (غ)، وتابعناه.

(٧) (غ): كان، خلافًا لما في (ص).

قيل له: لا يجب ذلك؛ لافتراقِهما في معنَى الضَّرورةِ، والاكتسابِ؛ لأن الضرورةَ ما حُمِلَ عليه الشَّيءُ وأُكْرِهَ وجُبِرَ عليه، ولو جَهِدَ في التَّخلُّصِ[1] منه، وأرادَ الخروجَ عَنْه، واستَفْرَغَ في ذلك مجهودَه، لم يجدْ مِنْهُ انفكاكًا[2]، ولا إلى الخروج عنه سبيلًا.

فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصفِ، الذي هو وصفُ الضرورةِ، وهي حركةُ المُرتعشِ مِنَ الفَالجِ، والمُرتعدِ من الحُمَّى، كانتْ اضطرارًا.

وإذا كانت الحركةُ الأُخرَى بخلافِ هذا الوصفِ لم تكن اضطِرارًا؛ لأنَّ الإنسانَ، في ذَهابِه ومَجيئه[3] وإقبالِه وإدبارِه، بخلافِ المرتعشِ من الفالجِ، والمرتعِدِ من الحمَّى. يعلم الإنسانُ التَّفرقة[4] بينَ الحالَيْنِ، من نفسه وغيره، عِلْمَ اضطرارٍ، لا يجوزُ معَهُ الشَّكُّ.

فقد وجبَ إذا كانَ العجزُ في إحدى الحالتين، أن [تكُونَ][5] القدرة -التي هي ضِدُّه- حادثةً في الحالِ الأُخْرَى؛ لأن العجزَ

---

(١) (ص): «التحصل» أصلحها (غ)، وتابعناه، ويمكن أن تكون: التَّنَصُّل.

(٢) كتبها في (ص) خطأ فضرب عليها، وأعاد كتابتها صحيحة.

(٣) (ص): «ومجيّه» على تسهيل الهمز وقلبه ياء، وإدغام الياء في الياء، وليست كما قرأها (ل): ومحبه؛ إذ لا عهد له بأمر التسهيل والإدغام.

(٤) واضحة تمامًا في (ص)، ونقلها ل: التفرق. وهذان مثالان لاضطراب النسخة اللندنية التي أتعبت (م)، (غ)، وكان الأحرى بشيخنا أن يتجاهلها لا أن يسجل فروقها على امتداد النص كله، اكتفاءً بنماذج قليلة في بداية العمل.

(٥) زيادة يتطلَّبها السياق، ليست في (ص)، ولا (غ).

لو كان في الحالينِ جميعًا، لكان سبيلُ الإنسانِ فيهما سبيلًا واحدةً، فلما لم يكنْ هذا هكذَا، وكانت[١] القدرةُ في إحدَى الحركتَيْن، وجبَ أن تكونَ[٢] كَسْبًا؛ لأن حقيقة الكَسْبِ أن الشيءَ وقعَ من المكتسِبِ له بقوة محدثةٍ، [و][٣] لافتراق الحالَيْنِ في الحركتين؛ ولأنَّ إحداهما بمعنى الضرورة، وجب أن تكون ضرورة؛ ولأن الأخرى بمعنى الكسب، وجب أن تكون كسبًا.

ودليل الخلق[٤]: في حركة الاضطرار وحركة الاكتساب، واحدٌ؛ فلذلك وجبَ إذا كانت إحداهُما خلقًا أن تكونَ الأُخرى خَلقًا. ألا ترى أن افتراقَهما في باب الضرورة والكسب، لا يُوجِبُ افتراقَهُما في بابِ الحدثِ والكونِ بعد أن لم يكونا[٥]، فكذلك لا يُوجِبُ افتراقُهما في بابِ الضرورةِ والكَسْبِ افتراقَهُمَا في الخَلْقِ.

ألا ترى أنَّ الجسمَ لمَّا لم يَسْبِقِ المحدثاتِ وجبَ حدوثُه؛ بدخولِه في معنَى الحَدَثِ، ولَيْسَ يجبُ إذَا دخلَ في الحدثِ، بمشاركة المحدَثاتِ في معنَى الحدَثِ، إذا كانَ مِنَ المُحدثاتِ ما هُوَ حركةٌ أنْ يكونَ الجسمُ حركةً، وإذا كانَ مِنْهَا ما هُو جِسْمٌ [ليس][٦]

---

(١) أثبتها (غ): «كانت» وأثبتنا ما في (ص)؛ لأنه الأوفق للسياق.

(٢) (ص): يكون، (غ): تكون. وتابعناه.

(٣) واو العطف ساقطة من (ص)، زادها (غ)، وتابعناه.

(٤) في (ص): «الخلق الخلق» مكررة.

(٥) (غ): «تكونا».

(٦) زاد (غ) هنا حرف النفي [لا]، وزدنا كلمة [ليس] لموافقة أسلوب المؤلف.

يجب أن تكونَ الحركةُ جسمًا؛ إذ لم يكونا[1] يستويان في معنى: «جسمٍ وحركةٍ»، واستويا في معنى الحدوث؟ فكذلك لما استوى الكسب والضرورة في معنى الخلق والحدث، وجب إذا كان أحدهما خلقًا لله أنْ يكونَ الآخرُ كذلك، فلذلك لم يوجب افتراقَهما في باب الضرورة والكسب افتراقَهما في الخلق.

فإن قال قائلٌ: ما أنكرتُمْ أن يكونَ الذي دلَّ على أنَّ إحدى الحركتَيْنِ مخلوقة للَّه -تعالى- هو أنَّ حركةَ الاضطرار وقعتْ مُعْجزًا عنها، فإذا وقعتِ الأخرى مقدورًا عليها خرجت من أن تكونَ مخلوقة؟

قيل له: لو كان ما وَقَعَ مقدورًا لغير اللَّه -تعالى- خرجَ منْ أن يكونَ مخلوقًا، لم يُؤمَنْ أن تكونَ حركاتُ المرتعِشِ من الفالجِ والمرتعِدِ من الحمَّى، قد أَقْدَرَ اللَّه -تعالى- عَلَيْها بعض ملائكتِه، يفعلُها في المتحرِّك باضطرار؛ إذْ كانَ لا يَستحيلُ -عندَ مُخالِفينا- أنْ يَقْدِرَ القادِرُ من المخلوقينَ على أن يَفْعَلَ في غَيْرِه، فتبطُلَ[2] دلالتُها على أنَّ اللَّه -تعالى- فَعَلَها، على ما هي عليه.

وكذلك القول في حركات الأفلاك واجتماع أجزاء السماء وتأليفها، وإذا كان هذا هكذا، فقد بطلَتْ دلالةُ هذه الأشياء على أن اللَّه -تعالى- [خلقها][3]، ولم يُؤْمَن أن يكون لأجزاءِ السماءِ جامعٌ

(١) ص: «يكن» أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٢) (ص): «فبطل»، (غ): «فبطلت».

(٣) زيادة ليست في (ص)، زادها (غ) وهي ضرورية.

غيرُ اللَّهِ -سبحانَه- وللأفلاك مُحْكِمٌ، وللكواكب مُحَرِكٌ غيرهُ.

وإذا لم يجزْ ذلك فقد بطلَ ما قالوه: مِنْ أنَّ الشيءَ إذا كان مقدورًا لغير اللَّه -تعالى- خرج من أن [يكون][1] للَّه -تعالى- مخلوقًا.

وأيضًا فليسَ العجزُ بأن يدلَّ على أن اللَّهَ -تعالى- خَلَقَ المعْجُوزَ عنه، بأَوْلَى مِنْ أَنْ تكونَ القدرةُ، التي جَعَلَها اللَّهُ -تعالى- دَلالةً على أنَّ اللَّهَ خَلَقَ المَقْدورَ عليه؛ لأنَّ ما خَلَقَ اللَّهُ -تعالى- القدرَةَ فينا عليه، فهو عليه أَقْدَرُ.

كما أن [ما][2] خَلَقَ فينا العلمَ بهِ فهو به أَعْلَمُ، وما خَلَقَ فينا السمعَ لَهُ فهو له أَسْمَعُ.

فإذا استوى ذلك في قدرة اللَّه -تعالى-، وجب إذا أَقْدَرَنا اللَّه -تعالى- على حركةِ الاكتسابِ أنْ يكونَ هو الخالقَ لها فينا كسبًا لَنا؛ لأنَّ ما قَدَرَ عليه أنْ يفعلَه فينا، ولم يفعله فينا كسبًا، فقد تركَ أن يفعلَه فينا كسبًا. وإذا ترك أن يفعله[3] كسبًا لنا، استحال أن نكونَ له مكتسبين، فدلَّ ما قلنا على أنَّا لا نكتسبهُ إلا وقد خلقه اللَّه -تعالى- لنا كسبًا.

---

(١) (ص): «أن اللَّه»، زاد غ [يكون] وأسقط الألف قبل لفظ الجلالة، وهو الصواب، فتابعناه.

(٢) سقطت من (ص)، زادها (غ) على وفاق الجملة التي قبلها.

(٣) في (ص) و(غ): «يكون»، غيرناها لما هو الأنسب للسياق، ولأسلوب المؤلف.

بسم الله الرحمن الرحيم

حاشية الباب الخامس

القدر أو أفعال البشر

يعترف الباحثون المدققون بصعوبة المسألة، وأنها «موضع غمرة ومحز إشكال[١]» وذلك للتعارض الظاهري في الأدلة -كما سلفت الإشارة- واختلاف الآراء، فقد قال معبد الجهني: الأمر أنف. كأنه ينفي القدر، وقال الجهم بالجبر المطلق[٢].

ويتراوح القول بين هذين الطرفين فذهب إلى أن العبد خالق لأفعال نفسه وبإخراج مقدوراته عن مقدورات الله تعالى، مع تسليمهم بالآيات القرآنية: ﴿هل من خالق غير الله﴾، ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ وأن الخواطر والدواعي إلى الأفعال الإنسانية مخلوقة للَّه، ولذا أعرضت جماهير المسلمين عن مقالة المعتزلة، وأضافوا هم إلى ذلك «خطأ العمر» الذي قضى عليهم باستخدام السلطة للإكراه على اعتناق مذهبهم وهم دعاة الحرية والعدل.

وقد أفضى هذا التراث الفكري للمعتزلة وأسلافهم من الخوارج والجبريين ومن مال إليهم من الحشوية إلى أبي الحسن، وعاش يفكر فيها حتى قارب الأربعين عندما اتخذ موقفه الشهير أواخر القرن الثالث، وأعلن في «. البداية . . . الإبانة»[٣] انضواءه تحت لواء أحمد بن حنبل، الذي لم يكن جبريا في الحقيقة كما يتوهم بعض المنسوبين إليه[٤]، ولكنه تزعم أهل

(١) الآمدي: غاية المرام ل ٨٤أ.
(٢) انظر الشافعي: لمحات ٣٤١- ٣٤٢.
(٣) السابق: ٢٤٣، ٢٤٤.
(٤) انظر ابن أبي يعلى: طبقات ١/ ٢٩٩.

. . . .

السنة بعد موقفه البطولي في الفتنة، وبالرغم من تردد بعض أتباعه في موافقته، فإنه كان حاسمًا:

١- في رفض موقف المعتزلة الذي يؤدي إلى قدرتين مستقلتين في الكون، وأن يقع في ملك اللَّه ما لا يريده، ونقض مؤلفاته عندما كان مساعدا للجبائي الكبير شيخ المعتزلة.

٢- انتصاره للموقف القرآني الذي أجمع عليه علماء المسلمين: من أن لا خالق إلا اللَّه، الذي بقدرته توجد حوادث الكون كلها، وأن لا حول ولا قوة إلا به.

٣- وأن لا جبر، ولا الأمر أنف، بل هو مقدر أزلا، ولكن الله يخلق للإنسان المكلف لدي انعقاد إرادته على الفعل قدرة مخلوقة، بها يفعل ويكتسب أعماله؛ طاعة كانت موافقة للأمر، أو معصية مخالفة له، وهو يجد من نفسه وجدانيا التفرقة الواضحة بين أفعاله الاضطرارية وأفعاله الاختيارية، ولكن الكسب لا يعني الخلق والإيجاد بل وقوع الفعل عند خلق الله للقدرة الحادثة بعد اختيار العبد وقراره. ويقارب ذلك موقف الماتريدي: فقدرة العبد عنده هي سلامة الآلات وانعقاد الإرادة وتوافر الأسباب، وكلها سابقة على الفعل، أما خلقه الفعل وإيجاده عند قدرة الله القديمة الشاملة فلا يوجد فرق جوهري بينهما، وأنه ألح القوم على نصيب العبد في تصرفاته، وربما كما عبر أكثرهم جرأة مع موافقته للأشعري في استقلال الباري تعالى بالخلق والإيجاد قول بعض أئمة الصوفية[1]: إن الرضا بالقدر غير الرضا بالمقدور، وأن المؤمن ينازع القدر بالقدر فينازع المرض بالعلاج، ويستجيب للحديث الشريف «احرص على ما ينفعك ولا تعجز» (وهو استخدام الحرية المحدودة أو الكسب) وإن فاتك شيء فلا تقل

---

(١) انظر الجيلاني: الغنية ص ٣٠.

. . . .

* * *

لو كان كذا لكان كذا . (وهذا هو الإيمان بالقدر) أما القول بأن لا خالق إلا اللَّه ومع ذلك فالعبد فاعل مؤثر في أفعاله كما يقرر ابن تيمية[(١)].

فهو تجميع لعناصر متنافرة وتغيير للتعابير فحسب، أما الأشعري فكان واضحا حاسما محددًا، ولعل أقرب أتباعه إليه وأنصفهم بيانا في التعبير عن مذهبه هو سيف الدين الآمدي[(٢)]، وهو -مثل شيخه- متسامح مع مخالفيه من المتكلمين، بل يدافع أحيانا عن المعتزلة. وهذا هو الإنصاف في مواطن الفرقة والخلاف.

---

(١) انظر ابن تيمية: الاحتجاج بالقدر ص ١٣، والواسطية: ص ١٢١.

(٢) انظر الآمدي: أبكار ل ١/ ٢١٤أ، ٢١٥ب، وانظر اللمحات ص ٣٥١ وما بعدها.

[من مسائل القدر حتى المسألة الثامنة والعشرين]

١٥- مسألة

فَإِنْ قال قائلٌ: إذا كانَ كَسْبُ الإنسانِ خَلْقًا فما أنكرتَ أن يكونَ لَهُ خالِقًا؟

قيلَ لَهُ: لم أَقُلْ: إنَّ كَسْبي خَلْقٌ لي فيلزَمَني أن أكونَ لَهُ خالقًا، وإنما قلتُ: خَلْقٌ فيَّ لِغَيْرِي، فكيفَ يَلْزَمُني إذا كانَ خَلْقًا لغيري- أن أكونَ له خالقًا؟ ولو كان كَسْبِي إذَا كانَ خَلْقًا للَّه -تعالى- كنتُ لَهُ خالِقًا، لكانت حركةُ المُتحرِّكِ باضطرارٍ إذا كانت خلقًا للَّه -تعالى- كان بها متحركًا، [وكنت لها خالقًا][1].

فلمَّا لم يَجُزْ ذلك؛ لأنه [تعالى] خَلَقَها حركةً لغيره، لم يلزَمْنا ما قالوه؛ لأنَّ كسبنا خَلْقٌ لغيرنا [فِينا[1]].

فإن قال: أليسَ قد خلقَ اللَّهُ -تعالى- جورَ العِبادِ؟ قيل له: خَلَقَه جورًا لهم لا لَه. فإن قال: فما أنكرتُم أن يكون جائرًا؟

قيل له: لم يكن الجائرُ جائرًا؛ لأنَّه فَعَلَ الجَورَ جورًا لغيره لا له؛ لِأ[نَّه][2] لو كان جائرًا لهذه العلة، لم يكن في المخلوقينَ جائِرٌ[3].

---

(١) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ). وهي مطلوبة أسوة بما قبلها.

(٢) سقط الحرفان من (ص).

(٣) لأنهم لم يخلقوا جورهم، فيحملونه على بارئهم -سبحانه-.

فلما لم يكن الجائر جائرًا لأنه فعل الجور جورًا لغيرِه، لم يجبْ أنْ يكونَ اللّٰهُ، بخَلْقِه الجورَ جورًا لغيره لا له، جائرًا.

وأيضًا: فلَوْ لَزِمَ ما قالوه، لَزِمَ إذا فعلَ إرادةً وشهوةً وحركةً لغيرِه لا له، أن يكونَ مُرِيدًا مُشتهيًا مُتحرِّكًا، فلما لم يَجِبْ هذا لم يَجِبْ ما قالُوه.

فإن قالوا: فقدْ يخلُقُ اللّٰه -تعالى- حركةً لا يَكْتسبُها أحدٌ، ولا يكون [هُوَ][1] مُتحرِّكًا.

قيل لهم: وكذلك لو خلقَ اللّٰهُ -تعالى- جورًا لا يكتَسِبُه أحدٌ لم يكنْ [هو][1] به جائرًا، وكان جورًا لمن خلقه جورًا له، به يكونُ جائرًا.

فإن قالوا: فلِمَ لا يقولُ قولَ غيرِه، كما خَلَقَ جورَ غيره[2]؟

قيل لهم: لم نقلْ: إنَّه يجورُ [بجورِ][3] غيره، فيلزَمَنا أنْ نقول[4]: يقولُ [بقول] غيرِه. وإنما قلنا: إنَّه يخلُقُ جورًا لغيره لا له، ولا يكون به جائرًا.

---

(١) زيدت لتأكيد المراد، ليست في (ص)، ولا (غ)، في الموضعين.
(٢) لا تكرار في الأصل كما بدا لـ (غ).
(٣) زادها (غ)، وهي ضرورية.
(٤) في (ص)، (غ): «يقول»، والنص ينضبط ويتَّسِقُ بالزيادة التي بين المعقوفين.

فعَرُوضُ[١] هذا أن يخلق قولًا لغيره لا له[٢]، ولا يكون به قائلًا.

وأيضًا: فلو وجبَ أن يقول الكذبَ مَنْ ليس بكاذبٍ كما فعل الجورَ من ليسَ بجائرٍ[٣]، [لوجَبَ أنْ يقولَ الكذبَ مَنْ ليسَ بكاذِبٍ][٤] كما فَعَلَ الإرادة من ليس بمريدٍ لها، والحركة من ليس بمتحرك بها، فإنْ لَمْ يَجِبْ هذا لم يجب ما قالُوه.

وأيضًا: فقد دلَّلْنا على أنَّ كلامَ اللَّه -تعالى- من صفاتِ[٥] ذاتِه، في صدر كتابِنا هذا[٦]، فاستحالَ لذلكَ أنْ يكونَ بقَوْلِ غيرِه قائلًا، كمَا إذَا كان العِلمُ مِنْ صفاتِ نَفْسِه، استحالَ أن يكونَ عِلْمُ غيرِه عِلمًا له، وأن يكونَ رَبُّ العالمينَ عالمًا بعِلْمٍ مُحدَثٍ.

* * *

(١) زاد (غ) بعدها كلمة «مثل». هذه عروض تلك أي نظيرتها، والإشارة بهذا إلى مقول القول في الجملة السابقة: «وإنما قلنا»؛ أي: فيلزمنا ما هو مساوٍ لما قلناه.

(٢) «لا له» ليست في (غ).

(٣) في (ص): «بكاذب» أصلحها (غ)، فتابعناه.

(٤) زادها (غ) وليست في (ص). وهو محق، فتابعناه.

(٥) في (ص): «صفا» وأصلحها (غ) فتابعناه.

(٦) راجع ما مرَّ في «الباب الثاني» من إثبات قِدَم الكلام.

١٦- مسألة

فإن قال قائل: فهل يخلو العبد [من][1] أن يكون بين نعمة يجب عليه شكرها أو بَلِيَّةٍ يجبُ عليه الصبرُ عليها؟

قيل له: لا يخلو العبدُ من نعمةٍ، وبليةٍ، والبَلايَا منها ما يجبُ الصبرُ علَيْها، كالمصائبِ من الأمراض والأسقامِ، و[النقص][1] في الأموال، والأولاد وما أشبه ذلك. ومنها ما لا يجبُ الصبرُ عليها كالكُفْرِ وسائرِ المعاصِي.

* * *

(١) زيادة، وإن لم تكن ضرورية، ليست في (ص)، ولا (غ)، لكن المعنى بها أوضح - لاحظ دقة الشيخ في إجابته.

١٧- مسألة

فإن قال قائلٌ: فهل قضى اللَّه -تعالى- المعاصِيَ وقدَّرها؟

قيل له: نعمْ، بأَنْ خَلَقَها، وبأن كَتَبَها، وأَخْبَرَ عن كونها كما قال: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤]. يعني: أَخْبَرْناهم وأعْلَمْنَاهُم، وكَمَا قال: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧] يُريدُ: كَتَبناها وأخبرنا أنَّها مِنَ الغابرينَ، ولا نقولُ: قضَاها وقدَّرها بأَنْ أَمَرَ بها.

فإنْ قال: [أ][1] فقضاءُ اللَّه -تعالى- حقٌّ؟

قيل له: من قضاءِ اللَّه -تعالى- الذي هو خَلْقٌ، ما هو حق، كالطَّاعاتِ، ومَا لمْ يَنْهَ عنه. ومِنْ قضاءِ اللَّه -تعالى، الذي هو خَلْقٌ، ما هو جَوْرٌ كالكُفْرِ والمعاصي؛ لأنَّ الخَلْقَ منه حقٌّ ومنه باطِلٌ.

وأما القضاء الذي هو أمر، والقضاء الذي هو إعلامٌ وإخبارٌ وكتاب: فحق؛ لأنه غير المَقضِيِّ[2].

---

(١) زادها غ، وتابعناه.

(٢) التمييز بين القضاء والمقضي، ومعنى الرضا بالقضاء، مما نبه عليه علماء السنة، ومنهم الشيخ أبو الحسن والشيخ عبدالقادر الجيلاني وغيرهما. انظر: لمحات- مرجع سابق: ص ٧٩-٨٢، وراجع: حاشية الباب الخامس.

ومن أصحابنا من تجنَّب أن يقول[1] قضى اللَّه المعصيةَ والكفرَ، ويقول بلفظ المعصيةِ، والكُفر: هُما باطلانِ، ولا يقول بلفظ القضاءِ: إنَّه باطل؛ لأنَّ قولَ القائلِ: قضاءُ اللَّه باطلٌ، كما يقول، إذَا رأَى خشبةً منكسرةً بلفظ الخشبة: هِيَ مُنكسِرَة، وهي مع ذلك حجةٌ للَّه -تعالى-، ولا يقول[2]، بلفظ الحجة: إنَّها منكسرة؛ لأنَّ هذا يُوهِمُ أن حجة اللَّه -تعالى- لا حقيقةَ لها. فكذلك [يقول][3] إن الكفرَ باطِلٌ، والكفرُ قضاءُ اللَّه -تعالى-، بمعنى أنه خلق اللَّه، وَلَا يقولُ: قضاءُ اللَّه باطِلٌ؛ لأنه يُوهِمُ أنْ لَا حقيقةَ لقضاءِ اللَّه -تعالى-.

وهذا كما نقول[4] الكافر مؤمن بالجبت والطاغوت، ولا نقول: مؤمن، ونسكت لما فيه من الإبهامِ.

ونقول: النبي -صلى اللَّه عليه[5]- كافرٌ بالجبتِ والطَّاغوتِ، ولا نقول كافرٌ ونسكت؛ لما في ذلك من الإبهام.

---

(١) (ص): «بأن يقول» وقرأ العبارة (غ): «من يجيب بأن يقول» وهي قراءة غير موفَّقة؛ لأن هذا الفريق من الأصحاب لا يجيب بذلك، بل يتجنبه ويتحرج من التصريح بأن من القضاء ما هو باطل. تأمل ما يلي، وانظر: ابن فورك: المجرد: ٩٨- ١٠٦.

(٢) في (غ): «يقول» وغير منقوطة في (ص).

(٣) زادها (غ)، حسب مقتضى السياق، فتابعناه.

(٤) في (ص): «يقول». وموقف هؤلاء «أصحاب» مجرد أدب في الخطاب، تجنُّبًا للإيهام، والرأي واحد.

(٥) كذا في (ص)، ويتكرر كثيرًا، في اللمع وغيره.

١٨- مسألة

فإن قال قائل: أَفترضَوْنَ بقضاءِ اللَّه وقدرِهِ الكُفْرَ؟

قيل له: نرضَى بأنْ قضى اللَّه -تعالى- الكفرَ قَبِيحًا، وقدَّرَه فاسدًا، ولا نرضى بأنْ كانَ الكافرُ به كافرًا؛ لأن اللَّه -تعالى- نهانا عن ذلك[١]، وليس إذا أطلقنا الرِّضَا[٢] بلفظِ القضاءِ، وجَبَ أن نطلِقَه بلفظ الكفرِ، كما لا يجبُ إذا قلنا: إنَّ الخشبةَ حجَّةُ اللَّه -تعالَى-، وإنَّ الخشبةَ مكسورةٌ، أن نقولَ: حُجةُ اللَّهِ -تعالى- مكسورة؛ لأن هذا يُوهِمُ [أن][٣] حجة اللَّه -تعالى- لا حقيقة لها[٤]، فكذلك نُطلِقُ الرِّضا[٥] بلفظ القضاءِ والقدرِ، ولا نطلقه بلفظِ الكُفرِ. هذا جواب أصحابنا الذين ذكرنا جوابهم آنفًا.

---

(١) يشير الشيخ -رحمه اللَّه- إلى الآية الكريمة [٧٩: من سورة النساء] ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ كقول إبراهيم -عليه السلام- أدبا: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٧٩]، مع قوله -سبحانه- في الآية التي من سورة [النساء: ٧٨]: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾. وانظر: ابن فورك: المجرد ١٠٣- ١٠٦.

(٢) (ص): «الرضى».

(٣) زادها (غ)، وتابعناه.

(٤) لأن «الانكسار» في الحجاج اعتراف ببطلان الحجة واستسلام للخصم.

(٥) (ص) القضاء، والصواب: «الرضا» كما صححها (غ)؛ لضرورة السياق.

ومن أصحابنا من يجيب: بأن[1] نرضى بقضاء اللَّه -تعالى- وقدرِه، اللذَيْنِ أُمرنا أن نرضى بهما؛ اتباعًا لأمره[2]. لا نتقدم[3] بين يديه ولا نعترض[4] عليه. وهذا كما نرضَى ببقاءَ النبيين -عليهم السلام- ونكره موتهم، ونكره بقاء الشياطين، وكلٌّ بقضاء ربِّ العالمينَ.

* * *

---

(١) كذا في (ص)، أثبتها غ: بأنا.

(٢) زاد (غ): [لأنه] دون داع.

(٣) في (ص)، (غ): يتقدم، وله وجه.

(٤) (ص)، (غ): يعترض، وله وجه.

وفي هذه المسألة، والتي قبلها، تطبيق لفكرة التفرقة بين القضاء والمقضي التي أشرنا إليها من قبل، وهو موقف الصحابة إزاء الوباء: «الفرار من قدر اللَّه إلى قدر الله» كما روي عن:

١٩- مسألة

فإن قالَ قائلٌ: فأيُّما خير[(١)]: الخير؟ أو مَنِ الخيرُ مِنْهُ؟

قيل له: مَنْ [كان][(٢)] الخيرُ منه، متفضلًا[(٣)] به، فهو خيرٌ من الخيرِ.

فإن قال: فأيما شر: الشر؟ أو مَنِ الشَّرُّ مِنْه؟

قيل له: من كان الشر منه جائرًا به فهو شرٌّ من الشَّرِّ.

* * *

(١) خيرٌ هنا أفعل تفضيل، على غير قياس، أي أيهما أفضل؟

(٢) زيادة ليست في (غ).

(٣) (ص): «متصلًا»، غيرها غ مستأنسًا بما في الإبانة ص ٦٠، وهو الصواب.

(ح) يمهد المصنف المحترف بهذه المسألة اللطيفة من مسائل القدر التي بلغت أربع عشرة مسألة لتناول مسألة الخير والشر، من خالفهما؟ وما حكمة ذلك؟ والمسؤولية فيه بالنسبة للمتكلمين من العباد، في إجابته التالية وما بعدها، مستشهدًا دائمًا بآيات الكتاب الكريم، ومعبرًا عن مواقف الصحابة والقرون الفاضلة، في صيغ فكرية موجزة، لعقل يقظ مدقق وقلب موقن محقق -رحمه الله، وجعل الجنة مثواه.

٢٠- مسألة

[في خَلْقِ الخيرِ والشّرِّ]

فإنْ قالَ: أَوَتقولون: إنَّ الشَّرَّ مِنَ اللَّه -تعالى-؟

قيل له: منْ أصحابنا من يقول: بأنَّ الأشياءَ كلَّها مِنَ اللَّه في الجملةِ، ولا يطلق بلفظ الشر أنه من اللَّه -تعالى-، كما يُقالُ: الأشياءُ كلُّها للَّه في الجملة، ولا يقال على التفصيل: الزوجة ولا الولد[1] للَّه -تعالى-، وكما نقولُ في الجملةِ: ما دونَ اللَّهِ ضَعيفٌ، ولا يقال على التفصل: دين اللَّه ضعيف.

(قال الشيخ أبو الحسن -رحمه اللَّه-:)[2] فأمَّا أنَا فإنِّي أقولُ[3]: إنَّ الشَّرَّ من اللَّه -تعالى- بأن خلقه شرًّا لغيره لا له[4].

---

(١) في (ص): «إلا والولد» والمعنى غير مستقيم بها، ولعل الصواب ما أثبتناه، فالهمزة مقحمة، غ: والولد، دون حرف النفي مع الإشارة لما في (ص).

(٢) حذف غ كل ما بين القوسين، واكتفى بقوله: «فأما أنا فأقول» دون إشارة لما في الأصل، وكذا سائر المواضع المماثلة، والتزمنا بقواعد التحقيق.

(٣) في (غ): «فأقول» بدلًا من «فإني أقول».

(٤) وهذا متسق مع قوله، في كل ما سبق-راجع ما مر في (باب الإرادة) وخصوصًا ص ١٤٨، وقارن المجرد ٩٨- ١٠٠؛ أي لا أتجنب التصريح بذلك، كهولاء الأصحاب.

٢١- مسألة

فإن قال: فما معنى قوله [تعالى]: ﴿يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨].

قيل له: معنى ذلك: أنهم حرفوا وصف رسول اللَّه -صلى اللَّه عليه وسلم-، وأوهموا السفيه منهم أنه [من][1] كتابهم. قال اللَّه -تعالى-: ﴿وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ يعني أن اللَّه -تعالى- أنزله، قال اللَّه -تعالى-: ﴿وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ أي لم أُنزِلْ عليهم ذلك كما يدَّعون.

(ح) في (ص): «صلع»، اختصارًا للدعاء، ولعله من عمل الناسخ؛ لأن الشيخ يقول عادة: صلى اللَّه عليه. ولعل في هذه المسألة، وما سبقها، وما يأتي بعدها، ما يعطينا قِطَعًا، من التفسير المفقود المسمى «بالمختزن»، للشيخ أبي الحسن، وانظر السيد/ هشام محمد طلبة: «محمد -صلى اللَّه عليه وسلم- في الترجوم والتلمود والتوراة وغيرها من كتب أهل الكتاب وأصحاب الديانات» نشر مكتبة الإيمان بالقاهرة ٢٠٠٣، ص ١٠٧ وما بعدها حيث أثبت من كتبهم تحريفهم للنصوص المتعلقة بأوصاف النبي صلى اللَّه عليه وسلم.

(١) زيادة كافية، وفي (غ): أنه كتابهم، واقترح بالهامش أن تكون: من كتابهم التوراة.

٢٢- مسألة

فإن قال: فما معنى قوله -تعالى-: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ﴾ [الملك: ٣]؟

قيل له: قال اللَّه -تعالى-: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًاۖ﴾؛ واحدةً فوقَ الأخرى ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ﴾؛ يعني: في السماوات؛ لأنه قال: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾ بعد ذكره السماوات ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ يعني من شقوق، والكفر لا شقوق فيه[1].

ثم قال: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ[2]﴾ في السماوات والأرض ﴿يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا﴾ يعني: مُعيِيًا[3] ﴿وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ يعني مغلوبًا.

ولم يذكر اللَّهُ -تعالى- الكفرَ، ولا أفعالَ العبادِ في هذه الآية؛ فيكونَ[4] للقدريةِ في ذلك حُجَّةٌ.

---

(١) يشير الشيخ هنا إلى قول المخالفين -فيما سبق- بعدم خلق اللَّه الكفر والشرور، ورده عليهم في المسألة رقم ٢٠، فيما سبق.

(٢) «كرتين» غير موجودة في: (ص).

(٣) اسم فاعل، من الإعياء أي: مُتْعَبًا، مغلوبًا؛ إذْ لم يَرَ فطورًا.

(٤) الفاء هنا فاء السببية، المسبوقة بالنفي، والمراد بالقدرية هنا: نفاة القدر عن اللَّه من المعتزلة وغيرهم، ومُثْبِتُوهُ لأنفسهم. انظر في آخر هذا الباب المسألة رقم ٢٨.

٢٣- مسألة

فإن قال قائلٌ: فما معنى قولِ اللَّهِ -تعالى-: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]؟

قيل له: معنى ذلك أنه يُحسِنُ أن يخلُقَ، كما يقال: فلان يُحسِنُ الصِّياغَةَ، أيْ يَعْلَمُ كَيْفَ يصوغُ. فأخبر اللَّه -تعالى- أنه يعلم كيف يخلق الإنسان[1].

* * *

---

(١) في (غ): «الأشياء»، وما أثبتناه هو المذكور في الآية نفسها ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وهو الموجود في ص، والموافق لسياق آيات السجدة.

٢٤- مسألة

فإن قال: فما معنى قوله -تعالى-: ﴿وَمَا خَلَقْنَا[1] ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ﴾ [ص: ٢٧]؟

قيل له: قال اللَّه -تعالى[2]-: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ﴾ [ص: ٢٧] فدل ذلك على أن المعنى فيها[3]: خلقتهما[4] وما بينهما، وأنا لا أثيب من أطاعني، ولا أعاقب من عصاني وكفر بي؛ لأن الكافرين ظنوا أنهم لا يُعادُونَ، ولا لهم رجعة فيُعاقَبون. فبيَّنَ اللَّهُ -تعالى- أنه ما خلق الخلقَ إلَّا وَمَصيرُ بعضِهم إلى ثوابٍ، ورجوعُ بعضِهم إلى العقابِ.

وأنَّ الكافرينَ ظنُّوا ذلك؛ لأنَّه بَيَّنَ أنَّ ذلكَ بابُ الثوابِ والعقابِ؛ لأنه -تعالى- قال: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، فأخبر -تعالى- أن ظن المشركين -الذين أنكر عليهم: أنَّهم ظُّنوا: أنَّه لا عاقبةَ يقعُ فيها تَفْرِقَةٌ[5] بين المؤمنينَ والكافرينَ- [باطِلٌ].

---

(١) (ص): «فما خلقنا».

(٢) زاد بعده في (غ): «بعد ذلك».

(٣) زاد بعده في (غ): «ما»، والمراد بيان ظنهم الباطل؛ فالنفي غير مناسب للسياق.

(٤) في (ص): «خلقهما».

(٥) في (ص): «تفوقة» أصلحها (غ)، فتابعناه.

(ح) ما بين المعقوفين زيادة ليست في (ص)، ولا (غ) خبرًا «لأنَّ»، وبها لا ركاكة في الأسلوب، ولا نقص، كما رأى (غ). ويبدو أن السائل معتزلي =

(قال الشيخ أبو الحسن:)[(١)] وقد يَحتمِلُ ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾، أيْ لمْ أَخْلُقْ ذلكَ أجمعَ باطلًا؛ لأنَّ الباطلَ بعضُ خلقِ اللهِ -تعالى-.

ويَحتمِلُ: ما خلقتُ ذلكَ باطلًا، أيْ لمْ أَجعلْه باطِلًا؛ إذ خَلَقْتُهما؛ لأنَّ الباطل حَدَثَ بعدَ أنْ خَلَقْتُهما.

وقد قالَ اللَّهُ -تعالَى-: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩] فعُمُومُ هَذَا القولِ يدُلُّ على أنه خلَقَ ما بينَهُما، ممَّا حدَثَ من الخَلْقِ كالملائكة الذينَ كانُوا بينهما، وما خلَقَه بينهُما مِنْ أعمالِ الحيوانِ في ذلكَ الوقتِ. فلِمَ قَضَوْا بإحْدَى الآيتين على أن اللَّه -تعالى- لم يخلق الباطلَ دونَ أنْ يقضوا بالآيةِ الأخرى على أن اللَّه[(٢)] خلق ما كان بينهما من فعل الملائكة وغيرهم في ذلك الوقت؟

ويقال [لهم][(٣)]: إن كان قولُ اللَّه -تعالى- في المشركين: ﴿يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ

= كما تدل الصفحات التالية، أراد التشبث بإحسان الله خلقه، توصلًا إلى عدم خلقه للشر والباطل فبين المصنف معاني الآيات واتساقها، وخطأ فهمه، وأخذ أصحابه بمعاني بعض الآيات دون البعض الآخر.

(١) ما بين القوسين سقط من غ، أو أُسقِط؛ لاعتقاده أنه من زيادة الناسخ، والغريب أنه يقول: يزيدُ الأصلُ قبل ذلك: «قال الشيخ أبو الحسن» مخالفًا أبسط قواعد التحقيق.

(٢) راجع ما مر، عن مثل هذا الأسلوب، الذي هو من لوازم تعبيرات المؤلف، ويخطئه (غ)، ويغيره، بلا موجب.

(٣) ليست في (ص)، ولا (غ).

﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨] معناه[١]: لم يخلقه اللّه فلم لا تكونُ الطاعاتُ مخلوقةً [له][٢]؛ لأنها عندكم من عند اللّه -تعالى-؟!

وإنْ كانَ الكفرُ والمعاصِي غيرَ مخلوقةٍ للّه -تعالَى-؛ لأنَّها مُتفاوِتةٌ، فلِمَ لا تكُونُ الطاعاتُ مخلوقةً له؛ لأنَّها -عِنْدكُم- غيرُ مُتفاوِتةٍ؟!

وإذا كانَ قولُه سبحانَه: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧] على العُمومِ في كلِّ شيءٍ خلَقَه اللّه -تعالى-، فلِمَ لا كَانَ[٣] قولُه -تعالى-: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] [عَلَى العُمُوم][٤] في كلِّ شيءٍ هو غيرُهُ؟

فإن قال: فما معنى قوله: ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأحقاف: ٣]؟

قيل له: خلق اللّه ذلك [ب]أن[٥] قال له: ﴿كُن﴾ «فالحق»: قولُه لهما[٦]: «كونا»، فكانتا.

---

(١) ضمير الغائب يرجع إلى «قول اللّه» فيما سبق، والخطاب للمعتزلة؛ لإلزامهم بمقتضى زعمهم.

(٢) زادها (غ)، وتابعناه.

(٣) قد علمت فيما مرَّ استنكار شيخنا غرابة هذا الأسلوب، وهو من لوازم المصنف. راجع ص ٨٧ من (غ)، و١٨١ من هذا الكتاب.

(٤) زادها (غ)، وتابعناه، لاحظ الجملة السابقة.

(٥) في (ص): «فإن».

(٦) (ص): «بهما» أَصْلَحَهَا (غ)، وتابعناه. وقد مر بنا تفسير هذه الآية قبل ما هنا، وتأكيد ابن فورك في «المجرد» لذلك المنهج. راجع ص

٢٥- مسألة

ويقال لأهلِ القدرِ: أليس قولُ الله -تعالى-: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٩] يدل على أنه لا معلومَ إلَّا والله به عالمٌ.

فإذا قالوا: نَعَمْ.

قيل لهم: ما أنكرتُمْ أن يدُلَّ قولُهُ -تعالى-: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:٢٠] يدلَّ[١] على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادِرٌ، وأَنْ يدل قوله -تعالى-: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:١٠٢] على أنه لَا مُحدَثَ مَفْعُول إلا واللَّهُ مُحدِثٌ لهُ فَاعل خَالِقٌ؟

***

---

(١) كذا في (ص)، وهي مكررة، لكن لا ضرر في بقائها، حذفها غ، مع إشارة لما في (ص).

٢٦- مسألةٌ

إنْ سألَ سائِلٌ: عن قولِ اللَّهِ -تعالى-: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٣].

فالجوابُ: أن الآيةَ إنَّما نزلتْ في العُهودِ الَّتي كانتْ بين المشركين وبين رسول اللَّه -صلى اللَّه عليه [وسلم]-؛ لأن اللَّه -تعالى- قال: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝١ فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُمۡ غَيۡرُ مُعۡجِزِي ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخۡزِي ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝٢﴾ فأجلهم اللَّه أربعة أشهر.

ثم قال: ﴿وَأَذَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾.

يقولُ[١]: وإعلامٌ من اللَّه ورسوله: ﴿إِلَى ٱلنَّاسِ يَوۡمَ ٱلۡحَجِّ ٱلۡأَكۡبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾، يَعْني من[٢] العهود التي كانت بين رسول اللَّه -صلى اللَّه عليه [وسلم]- وبينهم[٣]، إذا انقضت الأربعة الأشهر.

---

(١) يقول هنا، أي: يعني بقوله: «وأذان»: وَإِعْلَامٌ».

(٢) الجار والمجرور متعلق بلفظ «بريء» فيما سبق.

(٣) (ص): «بينه»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

ثم استثنى قومًا من المشركين، يقال: إنهم من بني كنانة، فقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَـٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧] إلى انقضاء مدتهم.

على أن اللَّه -تعالى- ذكرَ المشركين ولم يقُل: مِنْ شركِهم، ولو كانَ قولُه: ﴿بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يدُلُّ على أنَّه لم يَخلُقْ شِرْكَهُم لَدَلَّ على أنَّه لم يخلقْهُم؛ لأنه -تعالى- بريءٌ مِنَ المشركينَ، ومِنْ شِرْكِهم، ولو كانَ قوله [تعالى][1]: ﴿بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يُوجِبُ أنَّه مَا خَلَقَ شِرْكَهُم؛ لَلَزِمَ القدريَّةَ؛ إِذْ قالَ إنَّه ﴿وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٦٨] فقد[2] خَلَقَ إيمانَهم، فلمَّا لم يكُنْ هذا -عندهم- هكَذا بطَلَ ما قالُوه.

* * *

(١) زادها (غ)، وتابعناه.

(٢) كذا في (ص)، غيرها (غ) مخطِّئًا قول المصنف «فقد» إلى «أنه»، ولا ضرورة للتغيير ولا للتخطئة.

٢٧- مسألة

[في الخواطر]

إن قال قائل: حدِّثونا عن توأمَيْنِ، كانا في بَرِّيةٍ، فوقَعَ بقلب أحدهما أن اللَّه واحد، مَنْ ألقى ذلكَ في قلبِهِ؟ قُلْنا له: اللَّه -تعالى-.

فإن قالَ: أَفَحَقٌّ ما ألقاهُ بقَلْبِه؟

قيل له: نعمْ.

فإن قالَ: أَفَصِدْقٌ ما[1] ألقاهُ بقلْبِه؟

قيل[2]: صِدْقُ اللَّه -تَعالَى- لا يكونُ إلَّا كَلَامَه، ومَا وقعَ بقلب الإنسان ليسَ بكلام اللَّهِ -تعالى-، فيقالَ: إنَّ اللَّه -تعالى- صَدَقَه فيه.

فإن قالَ: فإن الآخرَ وَقَعَ في قلبه: أنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثلاثةٍ، مَنْ أَلْقَى ذلِكَ بقَلْبِه.

قيل له: اللَّهُ -تعالى-.

فإن قالَ: أفباطِلٌ ما ألقاهُ بقلبِهِ؟

---

(١) غيرها (غ) إلى: أفصدقه فيما. وفي (ص): «أفصدقه ما».

(٢) زاد (غ) هنا كلمة [له] ولم نر ضرورة لمتابعته.

قيلَ له: نَعَمْ.

فإنْ قالَ: أفصَدَقَه فيما أَلْقَاه بقلبِه أَمْ كَذَبَه؟

قيل: خطأ أن يقال له: صَدَقَه فيه؛ لأنَّ صِدْقَ البارِي مِنْ صِفاتِ نَفْسِه، وهو كَلَامُه.

وخطأ أن يقال: كَذَبَه فيه؛ لأنَّ الكذبَ لا يجوزُ علَى البارِي - تعالى-؛ لأنه مُسْتحيلٌ أَنْ يَكْذِبَ، وليسَ يجبُ إذا خلق كَذِبًا لغيرِه، وكَذِبًا في قلبِ غيرِه: أَنْ يكونَ كَاذِبًا، كما لا يَجِبُ إذا خَلَقَ قُدرةً في غيرِه وإرادةً في غيرِه، وحركةً في غيرِه، أنْ يَكونَ بذلكَ قادرًا مريدًا متحركًا.

* * *

(ح) كان لمسألة (الخواطر) وما يخلقه اللّه تعالى في قلوب عباده، من أفكار وحوافر على الأعمال، خيرًا وشرًّا، أهمية كبيرة في الجدال الكلامي، وخاصة بين الأشاعرة والمعتزلة؛ لأن كلا الفريقين يسلم بأنها مخلوقة- عز وجل- وقد مر بنا في المسائل السابقة، وفي ختام «الباب الخامس» كيف استخدمت ضد المعتزلة في قولهم باستقلال قدرة العبد بأفعال نفسه، كيف والقدرة أصلًا مخلوقة، والخواطر والدواعي للأعمال التفصيلية مخلوقة أيضًا؟! فضلًا على أن سائر الأعمال قد سبق بها الكتاب في العلم القديم، فكانت مسألة «أفعال العباد» كما وصفها الآمدي «غمرة ومحز إشكال» لا بالنسبة للأشاعرة وحدهم بل وبالنسبة للمعتزلة أيضًا، ولذا روي أن أحد أذكياء المعتزلة قال متحسرًا: «لولا الخواطر والعلم القديم لتم لنا الدست» أي احتلال مقعد الانتصار في المسألة. فتأمل.

٢٨- مسألة

[لَقَبُ القَدرِيَّة]

فإن قالوا: لِمَ سَمَّيتُمونا قَدَرِيَّةً؟

قيل لهم: لأَنَّكم تزعمونَ، في أَكْسَابِكُم، أنَّكم تُقدِّرونَها، وتَفْعلونَها مُقدَّرَةً لكُم دونَ خالِقِكم.

والقَدَرِيُّ هو: مَنْ ينسُبُ ذلك لنَفْسِه، كما أنَّ الصَّائغَ هو من يعترِفُ بأنَّه يصُوغُ، دونَ مَن يزْعُمُ أنه يُصاغُ له، والنَّجار هو: مَنْ يَدَّعِي أنَّه يَنْجُرُ دونَ مَن يَعْتَرِفُ بأنَّه يُنْجَرُ له، ولا يَنْجُرُ شَيئًا.

وكذلكَ القَدَرِيُّ: مَنْ يدَّعِي أنَّه يفعلُ أفْعالَه مُقدَّرةً [له][1] دون ربِّه، ويزعُمُ أن ربَّه لا يَفْعَلُ من أكْسَابِه[2] شيئًا.

فإنْ قالَ: يلزمُكُم أن تكُونُوا قَدَرِيَّةً؛ لأَنَّكُم تُثبتونَ القَدَرَ.

---

(١) زادها (غ)، وتابعناه.

(٢) كَذا في (ص)، (غ): «اكتسابه». وكلمة «الأكساب» جمع كسب تكررت كثيرًا فيما سبق.

(ح) قارن ما هنا بابن فورك في المجرد إذ يقول: «وكان يذهب في معنى اسم القدريّ ووصفِه إلى أن ذلك موضوعٌ لمن يدَّعي أنَّه يُقدِّر أفعالَه من دون اللَّه -تعالى- أو يُدَبِّرها بقدرته، على التوحّد. وكان يقولُ: شبههم الرسول ﷺ بالمجوس لنسبتِهم الأفعال إلى أكثرَ من فاعلٍ واحدٍ، ودعواهم تنزيه اللَّه =

قيل لهم[(١)]: نحنُ نُثبتُ أنَّ اللَّهَ -تعالى- قدَّر أعمالَنا وخلَقها مقدَّرةً لنا، ولا نُثْبِتُ ذلك لأَنْفسِنا.

فمَنْ أثبتَ القدرَ للَّه -تعالى-، وزَعَمَ أنَّ الأفعالَ مُقدَّرةٌ لربِّه لا يكونُ قدريًّا، كما أنَّ مَنْ أثبتَ الصِّياغَةَ والنِّجارةَ لغيرِه لا يكونُ صائغًا ولا نجّارًا.

ولَوْ كُنَّا قدريةً بقَوْلِنا: إنَّ اللَّهَ فعلَ أفعالَنَا مُقدَّرةً [لَهُ][(٢)]، لكانوا قدريةً بقولهم: إنَّ اللَّه -تعالى- فعلَ أفعالَه كلَّها مقدرةً له.

ولو كُنَّا بقولِنَا: إنَّ اللَّهَ قدَّرَ المعاصيَ، قدريةً، لكانوا بقولِهم: إنَّ اللَّهَ قدَّرَ الطاعاتِ قدريةً. فلمَّا لم يَكنْ ذلكَ كذلكَ بَطَلَ ما قالُوه.

* * *

= بنفي إرادة الشَّرِّ عنه». والإشارة هنا.

«وكان يقولُ: إنَّ هذا الاسم أشهر في بابه من أن يطلب له اشتقاق، وأدلُّ على ما وضع ذلك عليه عند الأمة من أن يلتبس، بل هو أشهرُ بإطلاقه عند العامة فضلًا عن الخاصة». المجرد ص ١٠٦.

(١) كذا في (ص): بالجمع، والقائل واحد، لكنه يمثل فرقته.

(٢) زاد (غ) هنا [لنا] وهي لا تناسب السياق.

[البابُ السَّادسُ]

باب الكلام في الاستطاعة

[الجبرُ والاختيارُ]

إن قال قائلٌ: لمَ قلتُم: إن الإنسانَ يستطيعُ باستطاعة هي غيره؟

[قدرةُ الإنسانِ حادثةٌ]

قيل له: لأنه يكونُ تارةً مُستطيعًا وتارةً عاجزًا، كما يكونُ تارةً عالمًا وتارةً غيرَ عالِمٍ، وتارةً متحرِّكًا وتارةً غيرَ متحرِّكٍ، فوجبَ أن يكونَ مُسْتطيعًا[1] بمعنًى، هو غيرُه، كما وجبَ أن يكونَ عالمًا بمعنًى هو غيرُه، وكما وجبَ أن يكونَ متحرِّكًا بمعنًى هو غيرُه؛ لأنه لو كانَ مُستطيعًا بنفسِه، أَوْ بمعنًى تستحيل مفارقَتُه لَهُ، لَمْ يُوجدْ إلَّا وهُو مُستطيعٌ، فلمَّا وُجِدَ مرَّةً مُستطيعًا ومرَّةً غيرَ مُستطيعٍ صحَّ، وثبتَ أنَّ استطاعتَه غيرُه[2].

فإنْ قالَ قائلٌ: فإذَا أَثْبتُّم لَهُ استطاعةً هِيَ غيرُه، فلِمَ زَعمتُم أنَّه يستحيلُ تَقدُّمُها لِلفِعْلِ؟

[مُقارَنَتُها لِلفِعْلِ]

قيل له: زَعَمْنا ذلكَ من قِبَلِ أنَّ الفعلَ لا يَخْلُو: أن يكونَ حادثًا مع الاستطاعةِ في حالِ حُدوثِها، أو بعدَها.

---

(١) (ص): «متحركًا»، وهو خطأ من الناسخ، صححه (غ)، فتابعناه.

(٢) راجع معنى «الغيرية» في ص ١٢٣ فيما سبق. ولا يخفى أن الكلام في =

فإنْ كانَ حادثًا مَعَها في حال حدوثها، فقد صحَّ أنها مع الفِعْلِ لِلْفِعْلِ. وإن كانَ حادثًا بعدَها، وقَدْ دلَّت الدلالةُ على أنَّها لا تَبقى[١]، وجب حدوثُ الفعل بقدرة مَعدُومَةٍ.

ولو جازَ ذلكَ لجازَ أن يَحدُثَ العَجزُ بعدَها، فيكونَ الفعلُ واقعًا بقدرةٍ معدومةٍ، ولو جازَ أن يَفْعَلَ[٢] في حالٍ هوَ فيها عاجِزٌ، بقدرةٍ معدومةٍ، لجازَ أن يفعلَ بعدَ مِئَةِ سَنَةٍ (من حال حدوث القدرة، وإن كان عاجزًا في المئةِ سَنةٍ)[٣] كُلِّها بقدرة عُدِمَت مِن مِئَةِ سَنَةٍ. وهذا فاسِدٌ.

وأيضًا فلو جازَ حدوثُ الفِعْلِ مع عدمِ القدرةِ، ووقعَ الفعلُ بقدرةٍ معدومةٍ؛ لجازَ وقوعُ الإحراقِ بحرارةِ نارٍ معدومةٍ -وقَدْ قلَبَ اللَّهُ النَّارَ بَرْدًا- والقطعُ بِحَدِّ سَيْفٍ معدومٍ -وقد قلبَ اللَّهُ -تعالى- السَّيفَ

= الاستطاعة يرتبط بموضوع «القدر أو أفعال البشر»، فالفريقان يسلمان بأن الاستطاعة أي قدرة العبد على الفعل مخلوقة لله، لكنها مخلوقة معه أو عند بلوغه مرة واحدة، أما عند الأشاعرة فيخلقها الله مقارنة للفعل بعد انعقاد إرادة العبد لكل فعل على حدة كما أوضح في هذا الباب وموقف الأشاعرة أقرب إلى ضمير العبد بالذات الإلهية، ولعل هذا سبب التداخل بين الأشاعرة والصوفية، وقد لاحظ هذا بعض الباحثين ومنهم الدكتور أبو العلا عفيفي: ابن عربي ص

(١) سبق في الباب الأول: إثبات أن العرض لا يبقى زمانين.

(٢) الضمير للإنسان بالعهد الذهني.

(٣) ما بين قوسين أضيف في (ص) بالهامش عند المراجعة بالخط نفسه، لسقوطه من الناسخ أثناء النسخ، فأثبتناه في المتن، وكذلك فعل (غ)، دون إشارة لما في (ص).

قصبًا - والقطعُ بجَارِحَةٍ معدومةٍ، وذلك محالٌ(١)؛ فإذا استحالَ ذلكَ وجبَ أنَّ الفِعْلَ يَحْدُثُ مَعَ الاستطاعةِ في حالِ حُدوثِها.

[ولا تَبقى زمانَيْن]

فإنْ قالُوا: ولِمَ زَعمْتُم أنَّ القدرةَ لا تَبْقَى؟

قيلَ لهم(٢): لأنها لَوْ بَقِيَتْ لكانَتْ لا تخلُو: أن تبقَى لنفسِها، أو لِبَقاءٍ يقومُ بِها.

فإن كانَتْ تبقَى لنفسِها وجبَ أن: تكونَ نفسُها بَقاءً لها، وأن لا توجد إلَّا باقيةً، وفي هذا ما يُوجب(٣) أنْ تكون باقيةً في حالِ حُدوثِها، [وهو محال](٤).

وإن كانت تبقَى ببقاءٍ يقومُ بها، والبقاءُ صِفةٌ، فقَدْ قامَتِ الصِّفةُ بالصِّفةِ، والعرضُ بالعرضِ، وذلك فاسِدٌ.

ولو جازَ أن تقوم بالصِّفةِ صفةٌ لجازَ أن تقومَ بالقدرةِ قدرةٌ، وبالحياةِ حَياةٌ، وبالعِلمِ عِلمٌ، وذلك فاسِدٌ.

[وليست للفِعل وضدِّه]

[فإنْ](٥) قال: فما أنكرتُم أنْ تكونَ القُدرَةُ على الشَّيء قدرةً عليه وعَلى ضِدِّه؟

---

(١) كذا في (ص)، والمراد أن المحال هو أن تحرق النار بعد أن قلبها الله بردًا بقدرته القديمة، أما العبد فعاجز عن ذلك، وفي الحالين كانت النار والسيف موجودين لا معدومين.

(٢) في (ص): «له»، غيرها (غ)، وتابعناه.

(٣) (ص): «يجب»، أصلحها (غ)، فتابعناه.

(٤) زيادة ليست في (ص) ولا (غ)، لأنه تحصيل حاصل.

(٥) زادها (غ)، وتابعناه.

قيل له: لأنَّ من شرط القُدرة المُحدثة أن يكون في وجُودها وُجودُ مقْدُورها؛ لأنَّ ذلك لوْ لمْ يكُنْ من شرْطها، وجاز وجودُها وقتًا ولا مقدور، لجاز وجودُها وقتيْن وأكثر من ذلك؛ إذْ لا فرق بيْن وقتٍ ووقتيْن وأكثر، ولوْ كان هذا هكذا لجاز وجودُها الأبد، وهو [إثبات][1] فاعلٍ غيرِ فاعلٍ، على وجهٍ من الوجوه.

ألا ترى أنهُ لما لم يكُنْ من شرطِ[2] قُدرةِ القديم أنَّ في وجودِها وجودَ مقدورِها، وجازَ وجودُها ولا فِعْلَ، لمْ يستحِلْ أن لا تزالَ موْجُودةً ولا فِعلَ على وجهٍ من الوجوه. فلمّا استحالَ أنْ تكونَ قُدرةُ الإنسانِ الأبدَ موجودةً، ولا يُوجدُ[3] منه فِعلٌ، لا أخذٌ[4] ولا تركٌ، ولا طاعةٌ ولا عِصيانٌ، والأمرُ والنَّهيُ قائمانِ، استحالَ ذلكَ وقتًا واحدًا.

وإذا استحالَ وقتًا واحدًا أن توجدَ القدرةُ ولا مقدورَ، فقدْ وجبَ أنَّ من شرْطِ قدرةِ الإنسانِ أنَّ في وجودِها وجودَ مقدورِها، فإذا كانَ ذلكَ كذلكَ[5]؛ استحالَ أن يقدرَ الإنسانُ على الشيءِ وضِدِّهِ؛ لأنَّهُ لوْ قدرَ عليْهما لوجبَ وجودُهما، وذلكَ مُحالٌ[6].

---

(١) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ). ويتطلبها السياق.

(٢) (ص): «من شرط» مكررة.

(٣) (ص): «بوجود»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٤) (ص): «لأخذ»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٥) ليست في: (غ).

(٦) لما فيه من اجتماع الضدين في الوجود.

فإن قالَ قائلٌ: ما أنكرتُم أن تكون قدرةٌ واحدةٌ على إرادتَين، وعلى حركتَين، أو على مِثْلَيْن؟

قيل له: إنَّا أنكَرْنا ذلكَ من قِبَلِ أن القدرةَ لا تكونُ قدرةً إلا على ما يُوجَدُ معَها في محلِّها، فلو كانَتْ قدرةٌ واحدةٌ على حركتَين، لم يَخْلُ: أنْ تكونَ قدرةً على حَرَكَتيْنِ [و](١) أَنَّهُمَا تُوجَدَانِ معًا في حالِ حُدُوثِها، أو على حركتين، [و](٢)أن تكون واحدة بعد أخرى.

فإن كانت قدرةً على حركتَيْنِ [و](٣) أن تكونا معًا، فقد وُجدَتْ حركتانِ في موضعٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ.

ولوْ جازَ هذَا لجازَ ارتفاعُ إحدى الحركتيْنِ إلى ضدِّهَا من السكون، فيكونُ الجوهرُ متحركًا عن المكانِ ساكنًا فيه، في وقت واحد، وهذا [من](٤) المحال.

وإن كانت قدرةً على حركتيْنِ تُوجَدُ إحداهُما(٥) بعد الأخرى، فقد قامَ الدَّليلُ والبرهانُ على أنَّ القدرةَ لا تبقى. وهذا يُوجِبُ جوازَ وجودِ الفعلِ بقدرةٍ معدومةٍ، وهذا ممَّا قد بيَّنا فسادَه.

---

(١) (ص): «أنهما توجدان». اكتفينا بزيادة الواو. وهذا أوفق لأصول التحقيق، وقد غيَّر (غ) (معها) إلى (معًا)، وتابعناه.

(٢) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ) ويتطلبها السياق.

(٣) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ) ويتطلبها السياق..

(٤) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ).

(٥) في (ص): «أحدهما».

ومما يدلُّ على أنَّ الاستطاعةَ مع الفعلِ للفعلِ، أنَّ مَن لم يخلقِ اللَّهُ -تعالى- له استطاعةً، محالٌ أنْ يَكْتسبَ شيئًا.

فلما استحالَ أن يُكْتَسَبَ الفعلُ إذا لم تكنِ استطاعةٌ، صحَ أنَّ الكسبَ إنَّما يوجد لوجودِها، وفي ذلك إثباتُ وجودها مع الفِعْلِ للفِعْلِ.

فإن قالوا: أليسَ في عدمِ الجارحةِ عدمُ الفِعْلِ؟

قيل لهم: في عدمِ الجارحةِ عدمُ القدرةِ، وفي عدَمِ القدرةِ عدمُ الاكتسابِ؛ لأنَّها[١] إذا عُدِمَت عَدِمت القدرة، فلعدم القدرة ما[٢] استحالَ الكَسْبُ، إذا عُدِمت الجارحةُ، لا[٣] لعدم الجارحةِ.

ولو عُدِمَتِ الجارِحَةُ ووُجِدَتِ القدرةُ، لكانَ الاكتسابُ واقعًا، ولو كان إنَّما استحال الاكتساب لعدم الجارحة، لكانَتْ إذا وُجِدَتْ وُجِدَ الكَسْبُ.

فلما كانَتْ تُوجَدُ ويُقارِنُها العجْز، وتُعدَمُ القدرةُ فلا يكونُ كَسْبٌ[٤]، عُلِمَ أنَّ الاكتسابَ إنَّما لم يَقَعْ لعدمِ الاستطاعةِ لا لعدمِ الجارِحَةِ.

فإنْ قالُوا: أفليسَ في عدمِ الحياةِ عدمُ الكَسْبِ؟

---

(١) ضمير الغائب، يرجع إلى الجارحة.

(٢) ما هنا مصدرية، وهي تتكرَّر من المصنف كثيرًا، أي: استحالة الكسب.

(٣) (ص): «إلا» والهمزة مقحمة، وقد أصلحها (غ).

(٤) (ص): «كسبًا» أصلحها (غ).

قيل لهم: نعمْ؛ لأنَّ الحياةَ إذا عُدِمت عُدمت القدرةُ، فلعَدم القدرةِ ما استحالَ[١] الكسبُ لا لعدَمِ الحياةِ.

ألا ترونَ أنَّ الحياةَ تكونُ موجودةً وثَمَّ عجزٌ، فلا يكونُ الإنسانُ مُكتسبًا، فعُلِمَ أنَّ الكسبَ لم يُعدَمْ لعدمِها، ولا يُوجَدُ لوجودِها. والجوابُ في الحياةِ كالجوابِ في الجارحةِ.

فإن قالوا: إذا كان في عدم الإحسانِ للحياكة[٢] عدمُ الحياكة، فلِمَ لا يكونُ في وجود الإحسانِ[٣] لها وجُودُها؟

قيل: إنَّ الحياكةَ تُعدَمُ لعدمِ قُدرتِها، لا لِعَدَمِ إحسانِها، ولو عُدِمَتِ الحياكةُ لِعَدَمِ الإحسانِ لها لوُجِدَتْ بوجودِ الإحسانِ لها.

فلمَّا لم يَكُنْ ذلكَ كذلكَ، وكانَ الإحسانُ لها يُجامِعُه العَجْزُ، عَلِمَ أنَّها إنَّما تُعدَمُ لعدمِ القُدرةِ علَيْهَا.

ولوْ أَجْرَى اللَّهُ -تعالَى- العادةَ أنْ يخلُقَ القدرةَ علَيْها مع عدمِ الإحسانِ لها، لوَقَعتِ الحياكةُ لا محالةَ[٤].

فإنْ قالوا: فإذَا كانَ في عدم التخليةِ[٥] والإطلاقِ عدمُ الفِعلِ،

---

(١) أي: استحالة الكسب- راجع ما مر في الصفحة نفسها.

(٢) راجع ما مر في الباب الأول عند مثال: «التصوير في الديباج».

(٣) (ص): الأجسام، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٤) قال ابن فُورَكَ في مجرد «المقالات»: «وهو ما ذكره في كتاب «اللمع» في قوله: ولو وجدت قدرة الحياكة مع عدم الإحسان لها لوجدت مع قدرتها لا محالة» - ص ١١٣. وهو مطابق لما هنا تمامًا.

(٥) أثبتها (غ) بالمهملة، ولا معنى لها.

ففي وُجودِهما وجودُ الفعلِ.

قيل لهم: كذلك نقول.

فإنْ قالُوا: فإذا كانَ في عدمِ احتمالِ البنيةِ للفعلِ عدمُ الفعلِ، فلِمَ لا يكونُ في وجودِ احتمالِ البنيةِ للشيءِ وجودُه[1]؟

قيل لهم[2]: كذلكَ نَقولُ؛ لأنَّ البنيةَ لا تحتملُ إلَّا ما يَقومُ بها، وكل ما تعارضونا به في هذه العلةِ، فالجوابُ فيه كالجواب في الجارحةِ والحياة؛ لأنه ليس عدم الكسب لعدمِه.

[أدلة النقل]

(١) ومما يدل على أن الاستطاعةَ مع الفِعلِ: قول الخضر لموسى -عليهما السلام-: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧]، فعَلِمْنا أنَّه لمَّا لم يَصْبِرْ لم يكنْ للصَّبْرِ مستطيعًا، وفي هذا بيانُ أنَّ ما لم تكن استطاعةٌ لم يكن الفِعْلُ، وأنَّها إذا كانَتْ كانَ لا محالةَ.

(٢) ومما يبين ذلك أن اللَّه -تعالى- قال: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، وقال: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾[3]، و[4]قد أمروا أن يستَمِعُوا الحقَّ وكُلِّفُوه، فدلَّ ذلك على جوازِ تكْليفِ ما لا

---

(١) (ص): «وجودها» أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٢) (ص): له، غيرها (غ)، وهو أنسب.

(٣) (ص): «وما كانوا يستطيعون سمعا». وقد تكرَّر منه مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا باللّه.

(٤) غيرغ هذه الواو إلى (لو)، وسياق الكلام الإثبات لا الشرطية.

يُطاقُ، وأنَّ مَنْ لم يقْبل الحقَّ ولم يَسْتَمِعْه على طريقِ القَبُولِ لَمْ يكن مُستطيعًا[١].

فإنْ قالُوا: لا يستطيعونَ للاشتغالِ[٢]؟

قيل لهم: ما الفرقُ بينكم وبينَ مَنْ قالَ: إنَّهم لا يستطيعونَ قبولَ الحقِّ للاشتغالِ بتركِه؟

* * *

(١) أي لم يكن مستطيعًا أن يسمعَهُ على وجه القبول، وعدمُ الاستطاعة لانشغال المحل بالكفر، لا لاستحالة الفعل في ذاته.

(٢) في (ص)، (غ): «الاستقبال».

٢٩- مسألة

فإن قالَ قائلٌ: أليسَ قَدْ كلَّفَ اللَّهُ -تعالى- الكافِرَ الإيمانَ؟

قلنا له: نعم.

فإن قال: [أ][١] فَيستطيعُ الإيمانَ؟

قيل له: لَوِ استطاعَه لآمَنَ.

فإن قالَ: [أ][٢] فكَلَّفَه[٣] ما لا يَستطيعُ؟

قيل له: هذا كلام [يُفهَمُ][٤] على أمرين:

إنْ أَرَدْتَ بقولِكَ: إنَّه لا يستطيعُ الإيمانَ لعجزِه عَنْهُ فَلَا، وإنْ أَرَدْتَ أنه لا يَستطِيعُه لتَرْكِه واشتغالِه بِضِدِّه فنَعَمْ.

فإنْ قالُوا: مَا أَنكَرْتُم أن يكونَ اللَّهُ -تعالى- كَلَّفَ الكافِرَ مَا يَعْجَزُ عنه لتَرْكِهِ له؟

قيل له: العَجْزُ عنِ الشَّيءِ أنَّه يخرجُ عنه وعن ضِدِّه، فلذلكَ استحالَ أن يعجِزَ العاجزُ عن الشيء لتركِه لَهُ.

---

(١) زادها (غ)، وتابعناه.

(٢) زادها (غ)، وتابعناه.

(٣) فاعل كلَّفَ، يعود إلى الذات الإلهية، لاحظ الفقرة الأولى.

(٤) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ).

فإن قالَ: ما أنكرتَ أن يكونَ القادِرُ على الشيءِ قادرًا[١] على ضدِّه، كما كان العاجِزُ عن الشَّيءِ (عاجزًا عَنْ ضِدِّه.

قِيلَ لَه: لَوْ كَانَتِ القوةُ على الشَّيء)[٢] قوة على ضِدِّه، قياسًا على العَجْزِ، لَلَزِمَ أن يكونَ العونُ على الشيءِ عونًا على ضدِّه؛ قياسًا على أن العجزَ عن الشيءِ عجزٌ عن ضدِّه.

وأيضًا: فَلَو كانتِ القُدرةُ على الشيءِ قدرةً على ضِدِّه، قياسًا على العجزِ؛ لأنَّ العجزَ عن الشيءِ عَجْزٌ عَنْ ضِدِّه، لوَجَبَ في القُدرةِ ما وَجَبَ في العجزِ، من أنَّه يَتَأتَّى بها الشيءُ وضدُّه، كما يتعذَّرُ بالعَجْزِ الشَّيءُ وضدهُ. ولو كان[٣] العَجْزُ إذا [وُجِدَ][٤] عُدِمَ الشَّيءُ وضِدُّه، المعجوز عنهما، مع وُجُودِهِ، فلم يَكنِ الإنسانُ مُكتسبًا لهما، لكانَ[٥] يَلْزمُ في القدرةِ مثلُهُ إذا وُجِدَتْ، وهِيَ القدرةُ[٦] على الشَّيءِ وضدِّه [و][٧] أَنْ يوجَدَ الشَّيءُ وضِدُّه معها

---

(١) في (ص): «قادر» أصلحها (غ).

(٢) كل ما بين القوسين سقط من غ، ولم يلتفت شيخنا إلى تمام السؤال، وبدء الإجابة. والسياق عنده مضطرب متداخل خلافًا لما في الأصل.

(٣) (ص): «ولكان»، كتبها (غ): وذلك أن. وأشار إلى ما في (ص)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) زادها (غ)، وتابعناه.

(٥) كذا في (ص)، وغيرها (غ) إلى: فكان، والصواب ما في الأصل.

(٦) في (ص)، (غ): «قدرة».

(٧) زيادة ضرورية، ليست في (ص)، ولا (غ).

[وذلك مُحالٌ][(١)]؛ لأنَّه [إنَّما][(٢)] يَجبُ[(٣)] وُجودُ [أَحَدِ][(٤)] الضِّدَّيْنِ مع وُجودِها، بخلافِ ما نحكُمُ[(٥)] به في العجزِ؛ لأنَّ العجزَ يُحكَمُ فيه بعدمِ المعجوزِ عنه وضدِّه مع وُجودِه[(٦)].

فإنْ لم يَجُزْ هذا فَقَدْ بَطَلتِ العلَّةُ، وانتقضتِ المعارَضَةُ[(٧)]، ولم يَجِبْ أن تُقاسَ القدرةُ على العجزِ، إذ[(٨)] لم تكن علةٌ تجمع بينهما، ولم تكن القدرةُ من جنسِ العجزِ.

فإن قالوا: أفيجوزُ[(٩)] أن يكلفَ اللَّه-تعالى- الشيءَ مع عدَمِ الجارحة، ووجودِ العجزِ؟

قيل لهم[(١٠)]: [لا][(١١)]؛ لأن المأمور إنما يؤمر ليقبلَ، أو ليتركَ،

---

(١) زيادة ضرورية، ليست في (ص)، ولا (غ).

(٢) (ص): من. غيرناها إلى إنما. وأغفل غ أن يزيدها، وأثبت: لأنه يجب وجود الضدين مع وجودها، دون إشارة إلى استحالة ذلك.

(٣) (ص): «يجب من». (٤) زيادة ضرورية، ليست في (ص)، ولا (غ).

(٥) في (غ): «يحكم».

(٦) ولا مشكل في ذلك، وقاعدة الضدين استحالة اجتماعهما في الوجود، لا في الانتفاء كما في العجز. فلا ضير في ارتفاعهما معًا.

(٧) معارضة القدرة على إيجاد الضدين معًا بالعجز عنهما معًا، من جانب المخالفين، وقياس كل منهما على الأخرى.

(٨) (ص): إذا، أبقاها (غ) كما هي. والمقام للتعليل.

(٩) في (ص): «فيجوز».

(١٠)(ص): له، غيرها (غ)، وهو أنسب.

(١١)ليست في (ص)، زادها (غ) وهي ضرورية.

ومع عدمِ الجارحةِ لا يوجدُ أخذٌ ولا تَركٌ.

وكذلك العجزُ لا يوجدُ معَه أخذٌ ولا ترك؛ لأ[ن][(١)] العَجْزَ عجزٌ عن الشيءِ وعن ضدِّه.

وأيضًا فلو وَجَبَ إذا أمرَ اللَّهُ -تعالى- الإنسانَ بالشيءِ مع عدم قدرته [عليه][(٢)] أن يأمر به مع عدم القُدَرِ[(٣)] كلها، لوجب: إذا أمر اللَّه -تعالى- الإنسانَ، معَ عدم بعض العلوم، وهُو العلم باللَّه -تعالى- وبأنه آمرٌ[(٤)] أن يأمرَه بالفِعلِ مع عدَمِ العلومِ كلِّها.

فإن لم يجبْ هذَا، لمْ يَجِبْ إذا آمرَ الإنسانَ، مع عدمِ القدرةِ على ما أمرَه به، أن يأمُرَ مع عدمِ الجارحةِ الَّتي إذا عُدِمَتْ عُدِمَتِ القُدَرُ[(٥)] كلُّها، ومعَ وجودِ العجزِ الذي لم تعدم القدرة بوجوده.

قال الشيخ أبو الحسن -رحمه اللَّه-[(٦)]: وكلُّ مسألةٍ في تكليف ما لا يُطاقُ، من الأمرِ بالزَّكاةِ مع عدمِ المالِ، وغير ذلك من

---

(١) في (غ): «لأنه».

(٢) ليست في (ص)، ولا (غ).

(٣) (ص)، (غ): «القدرة».

(٤) (ص)، (غ): أمر، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٥) (ص)، (غ): «القدرة»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٦) أسقط (غ) هذه العبارة من نشرته، واعتبرها من زيادات الناسخ، لكنها، على أية حال من صلب المتن، ولا يصح حذفها، والأصل المخطوط نسخة وحيدة.

المسائل، فالجوابُ عنه كما أجبتُ به عن سؤالِهم عن الأمرِ مع عدم الجارحةِ، والتكليفِ مع وجُودِ العجزِ.

فإن قالَ قائلٌ: ما أنكرتم أن يُعدَمَ الشيءُ وضده لوجودِ عجزيْنِ؟

قيل له: لأنَّه [لا][1] نهاية لما يعجز عنه الإنسانُ العاجِزُ الذي لا قدرةَ فيه.

فلو كانَ العجزُ عن كلِّ شيءٍ غيرَ العجزِ [عن][2] غيره؛ لكان في الإنسانِ منَ الأعجازِ ما لا يتناهَى، وهذا محالٌ.

وأيضًا: فإنَّ الموتَ هو أكبرُ الأَعْجازِ؛ لأنَّه تتعذَّرُ معَه الأفعالُ كلُّها، فلو كان العجزُ عنْ كلِّ شيءٍ غيرَ العجزِ عن غيرِهِ، لكانَ بعضُ الميتينَ إنَّما تُعدَمُ منه الأفعالُ[3] لوجودِ أَعْجازٍ، وهذا يُوجِبُ أنَّ في الجزءِ الواحدِ عجزيْنِ وموتَيْنِ، ولو جازَ هذا لجازَ أن يرتفعَ أحدُهما إلى حَيَاةٍ، فيكونَ الجزءُ الواحدُ حيًّا ميتًا في حال معًا، وهذا محالٌ.

فلما استحال هذا علم أنه محال قولُ[4] مَن قالَ: إنَّ العجزَ عن كلِّ شيءٍ غيرُ العجز عن غيرِه، وباللَّه التوفيقُ.

---

(١) زادها (غ)، وهي ضرورية، فتابعناه.

(٢) زادها (غ)، وهي ضرورية، فتابعناه.

(٣) (ص): «للأفعال» أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٤) يوجد في (ص) و(غ): «في قول» و«في» هنا مقحمة، وفي وجودها اضطراب المعنى لكن (غ) اقترح حذفها، ولم يحذفها.

٣٠- مسألة

[استشكال على مقارنة الاستطاعة للفِعل]

فإنْ قالَ [قائل][(١)]: خبِّرُونا عمَّنْ طلَّقَ امرأتَه وأعتقَ عبدَه، متى [استطاع طلاق امرأته، وعتق عبدِه؟ قيل له][(٢)]: استطَاعَ عِتْقَ عَبْدِه في حالِ العِتْقِ، واستطَاعَ طلاقَ امرأتِه في حالِ الطَّلاقِ؟

فإنْ قالُوا[(٣)]: [أ][(٤)]فاستطَاعَ أنْ يُطلِّقَ مَنْ لَيْسَتِ امْرَأتَهُ، وأن يُعْتِقَ مَن ليسَ عبدَه؟

قيل لهم: استطَاعَ أنْ يُطلِّقَ مَنْ لَيْسَتِ امرأتَه [الآن][(٥)] في حالِ الطَّلاقِ، وقد كانتِ امرأتَهُ قبلَ ذلكَ، وأَنْ يُعتِقَ مَنْ ليس عبدَه [الآن][(٦)] في حالِ العِتقِ، وقد كانَ عبدَه قبلَ ذلك[(٧)].

---

(١) ليست في (ص)، وزادها (غ) فتابعناه.

(٢) ليست في (ص)، وزادها (غ) فتابعناه.

(٣) في (غ): «قال».

(٤) زيادة ليست في (ص) ولا (غ).

(٥) زيادة ليست في (ص) ولا (غ).

(٦) زيادة ليست في (ص) ولا (غ).

(٧) هذا الجواب مكرر -مع تغيير قليل- في ص، حذفنا المكرر، واكتفينا =

وكذلكَ الجَوابُ في إِلقاءِ العَصا، والانتقالِ مِنَ الشَّمسِ إلى الظلِّ، وعن كَسْرِ المكسور. [فهو بالنَّظرِ إلى جانبيِ الأمر قبل الفعل وبعده][1].

* * *

= بكلمة [الآن]، ورأى أستاذنا غرابة أن ينقل الأصل، بما فيه من تكررا بالهامش.

(١) زيادة لإيضاح المقصود. وهو إيراد أو استشكال ضعيف، أقرب إلى الشكلية منه إلى الموضوعية.

٣١- مسألة

إن قال قائلٌ: خبِّرُونا عن قولِ اللَّه -تعالى-: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]؟

قِيلَ له: يُحتملُ أن يكون اللَّه -تعالى- أرادَ الذينَ يُطيقونَ الإطعامَ ويعجَزُونَ عنِ الصيامِ: عليهِمُ الفِديةُ إذا أَفْطَرُوا.

ويُحتمَلُ أن يكونَ أرادَ الذينَ يُطِيقونَ الصيامَ إن تكلَّفُوه وأرادُوه- على قولِ مَنْ رجع بالهاءِ[١] إلى مذكورٍ تقدَّمَ [أي][٢] على الصيام.

فإن[٣] قالت المعتزلة: لا يجوز أن يُرجَع بها إلا إلى مذكور تقدم وهو الصِّيامُ.

قيلَ لهم: التأويلُ الذي تأولناه هو[٤] تأويلُ بعض المتقدمين، وليس النحويون حُجَّةً على الصحابةِ والتابعين (وقد قرأها بعضُ الصَّحابةِ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]: وكان تأويله

---

(١) يريد الضمير في آخر «يطيقونه»، نبه إليه (غ).

(٢) زدناها للبيان.

(٣) (ص): وقد، وهي مخالفة للسياق، انظر الجواب فيما يلي.

(٤) (ص)، (م): «وهو»، حذف (غ) الواو وهو الصواب.

أنهم يتحمَّلونه، ولا يطيقونه)[(١)].

على أن كثيرًا من النحويين قد أجازوا أن لا يُرْجَع بالهاء إلى مذكور تقدم[(٢)].

ثُمَّ نكُرُّ على المعتزلةِ راجعينَ فنقول لهم: حدِّثونا عن قول اللّه -تعالى-: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف:١٨٩] -يَعْنِي آدمَ وحوَّاءَ - ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ فَلَمَّآ أَثْقَلَت﴾ [الأعراف:١٨٩] -يعني حواء- ﴿دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعرف:١٨٩] -يريد آدم وحواء.

وقولِهِ[(٣)] -تعالى-[(٤)]: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا﴾ [الأعراف:١٩٠]

---

(١) نقلنا هذه العبارة التي بين القوسين من آخر المسألة كما جاءت في ص، لارتباطها بمناقشة آية الصيام. ولخبرة الإمام بالتفسير، فإنه ألزم المعتزلة بوجوب إرجاع الضمير أحيانا إلى غير مذكور، وإلا تورطوا في نسبة الشرك إلى الأنبياء في آية الأعراف.

(٢) معلوم أن العهد الذهني كالعهد الذكري في الجواز والعبرة بالسياق، وقصر الدلالة على ما ذكروه، وقولهم بضرورة عود الضمير إلى المذكور فحسب تحكيم للمذهب الكلامي في شأن لغوي- راجع: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (ح).

(٣) معطوف على قوله: حدثونا عن.

(٤) زاد (غ) هنا كلمتين لا ضرورة لهما.

زَعمتِ المعتزلةُ أنَّ الهاءَ والميمَ [في: آتاهُمَا] لم يُرجَعْ بِهِما إلى ما تقدَّمَ ذِكرُه، بل رُجِعَ بهما إلى المشركينَ من وَلَدِهما، فَنَقَضُوا قولَهم: إنَّ الهاءَ[1] لا يُرجَعُ بها إلَّا إلى مَذكورٍ قد تقدَّم ذكرُه.

***

(١) يريد ضمير الغائب مطلقا، والشيخ هنا يلزم المعتزلة بأن موقفهم في إعادة ضمير الغائب إلى «المعهود الذكري فحسب» كما تشبثوا به في آية الصيام، سيؤدي إلى نسبة الشرك إلى نبيٍّ مرسل، وهو آدم عليه السلام، لاحِظْ ختام الآية الأخيرة ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠].

٣٢- مسألة

وقد سأَلُوا[١] عن قول اللَّه -تعالى- : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

فالجوابُ: أن اللَّه -تعالى- أرادَ المالَ، وهو الزَّادُ والراحِلَةُ، ولم يُرِدِ استطاعةَ البدنِ التي في كونِها كونُ مَقْدورِها. وقيامُ الدلالةِ من القياسِ على أنَّ الاستطاعةَ مع الفِعْلِ يُصحِّحُ[٢] تأويلَنا، ويُبطِلُ تأويلَ مخالِفينا.

* * *

---

(١) يتغير أسلوب السؤال والجواب هنا، ولكن المراد بالسائلين هم المعتزلة كالسابق حيث كانت العبارة: فإن سألوا.

(٢) (ص)، (غ)، (م): «يصح». وقارن بابن فورك: مجرد المقالات ١٠٧-١٠٩، ففيه السؤال عن محاولة المعتزلة إثبات سبق الاستطاعة للفعل بمثل هذه الآية.

٣٣- مسألة

إنْ قالَ قائِلٌ: ما مَعْنَى قولِ اللَّه -تعالى-: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢].

هَلْ يَخلُو أنْ يَكُونُوا: كانوا [غير] مُستطيعينَ الخروجَ فلَمْ يخرُجوا [أ][١] ولو استَطاعُوا الخروجَ لم يَخرُجُوا؟

فالجوابُ: أنَّهم عَنَوْا بالاستطاعةِ الجِدةَ والمالَ، وحَلَفُوا لرسولِ اللَّه -صلَّى اللَّه عليه [وسلَّم]- أنَّهم لا مَالَ لهم ولا ظهرَ يَحمِلُونَ به مع نَبِيِّ اللَّه -صلى اللَّه عليه[٢]- فأكْذَبَهم اللُه في حلفِهم؛ لأنَّهم كانوا يجدوَن المالَ [والظَّهر][٣].

ولمْ تكُنِ المناظرةُ بينَهم وبينَ رسولِ اللَّه [صلى اللَّه عليه وسلم][٤]

---

(١) زادها (غ) وهي ضرورية.
(٢) كذا في (ص)، وهي عادة عند المصنف، وفي (غ): وسلم، دون إشارة إلى (ص)، أو علامة الزيادة، قارن بابن فورك: مجرد ص ١٠٨.
(٣) ليست في (ص) ولا (غ).
(٤) ليست في (ص) ولا (غ).

في أنَّ الاستطاعةَ مع الفِعلِ، أوْ قَبْلَه. وإنَّما كانتِ المحاورةُ[١] بينهُم وبينهُ [صلى اللَّه عليه وسلم][٢] في الجِدَةِ والظَّهْرِ، وهكذا ذكر أَهْلُ التَّفسيرِ، ونقلةُ الأخبار، وحملةُ[٣] الآثار.

وإذا كانَ هذَا هكَذا، فنَحْنُ لا ننكرُ تقدُّمَ المالِ للفِعْلِ[٤]، وإنَّما أنكرنا ثم تقدمَ استطاعةِ البَدنِ للفعلِ.

* * *

(١) سقطت الواو من (ص): «المحارة».

(٢) ليست في (ص) ولا (غ).

(٣) انظر ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، وابن فورك: المجرد ص ١٠٨: كما روي في الخبر تأويل قوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ أن الاستطاعة هي الزاد والراحلة. وعبارة المصنف (الاستطاعة مع الفعل أو قبله) لا تخلو من سخرية حقيقة!

(٤) عند ابن فورك في المجرد: الاستطاعة. إذا رُجع بها إلى المال والصحة من الأجسام فقد تكون قبل الفعل، ومع الفعل ص ١٠٨.

٣٤- مسألة

فإنْ سألُوا عن قولِ اللَّهِ -تعالى-: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

فقَدْ يَحتَمِلُ أنْ يكونَ اللَّهُ -تعالَى- أرادَ: اتَّقُوا اللَه ما كُنتُم مُستطيعينَ، فإنْ كانوا للتَّقْوَى مُستطيعينَ كان عليهِمْ أن يتَّقُوا، وإن كانوا لتركها[1] مستطيعينَ فَعَليهم أن يتَّقُوا؛ لأنَّ التقوى لا تلزمُهم إلَّا أن يستطيعوها[2] ويستطيعوا تركَها.

وقَدْ تحتملُ: اتَّقوا اللَّه فيما استطعتم[3].

* * *

---

(١) (ص): «لتركه» صححها (غ).

(٢) (ص)، (غ): «يستطيعوه أو يستطيعوا» تركه، لكن (غ) نبه عليها بالهامش.

(٣) هذا وكل المسائل فيما يلي حتى أول (بابُ الكلامِ في التَّعديل والتَّجوِير) هي حول الاستطاعة، والتكليف بما لا يُطاقُ. وهو مسألة نظرية، فالفريقان على أن الله لا يكلف العاجز، أو بما فوق الطاقة، وفرق بين العجز الذاتي المطلق كفقد الجارحة والقدرة وبين العجز العارض، على أن العباد خلقه وملكه وله أن يصرفهم كما يشاء، من حيث المبدأ لا الواقع. والله أعلم.

وانظر ما يأتي في ص ٢٤٠، ٢٤١، وما سيأتي في ص ٢٤٩-٢٥٢، وما في ص ٢٥٦.

٣٥- مسألة

ومَنْ[١] سألَ عن قولِه -تعالى-: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]؟

فالجوابُ: أنَّ مَنْ لم يستطِعْ لعَجْزٍ، فعليه إطعامُ ستينَ مسكينًا.

ومَنْ سألَ عن قولِهِ -تعالى-: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧]؟

فالمعنى: أنَّه لا يكلفُها مِنَ النَّفقةِ إلا ما آتاهَا؛ لأنَّه قالَ ذلكَ عَقِيبَ ذكرِ النَّفقةِ. قال: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا﴾ [الطلاق: ٧].

ومن سأل عن قوله -تعالى-: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]؟

فالجوابُ عن ذلكَ: أنَّ اللَّهَ -تعالى- لا يُكلِّفُها ما يُضَيِّقُ علَيها، من إزالةِ الخواطرِ عن النفوسِ التي تدعو إلى الشر[٢]؛ لأنَّ اللَّهَ

---

(١) كان الأسلوب فيما سبق: فإن سألوا، فإن قال، تلخيصا -فيما يبدو- لأسئلة واقعية. أما هذه، وما بعدها، فيقول المصنف: ومن سأل، كأنما هي أسئلة متوقعة، ولذا أورد في هذه «المسألة» الإجابة عن ثماني آيات قرآنية معًا.

(٢) جملة الصلة وصف للخواطر. ويمكن أن تكون للنفوس الأمارة بالسوء. راجع مسألة «الخواطر» فيما سبق ص ٢١٢، ٢١٣.

-تعالى- قد تجاوزَ عن ذلك، ووسَّعَ على المسلمينَ فيما تدعُوهم نفوسُهُم إلَيْه من المعصية، إذا لم يرتكِبُوا ذلك، بعد أن كان ذلك مُضيَّقًا عليهم.

فمعنى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] يعني: إلَّا ما لم يضيِّقْه[١] عليها[٢]؛ لأنَّ ما أمر اللَّه -تعالى- به عبادَه، لا يَضِيقُ عليهِم فعلُه، ولا يعجزونَ عن الإتيان [به][٣].

وقد قال بعض أصحابنا: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] يعني: إلا ما يَسَعُها ويَحِلُّ لَها.

ومَنْ سأل عن قولِ اللَّه -تعالى- مُخبرًا عنِ العِفْريت: ﴿وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: ٣٩]؟

فإن كان[٤] العفريتُ صادِقًا فالمعنَى في قولِه: ﴿وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: ٣٩] إن تكلَّفْتُ ذلك وأَرَدْتُه[٥].

وإنْ[٦] كان ممَّنْ إذا أرادَ ذلك أحدثَ اللَّه -تعالى- لَه القدرةَ علَيْه لم يكن كاذبًا.

---

(١) (ص): «تطيقه».

(٢) (غ): «إلا ما تطيقه عليها» وهي قراءة لكلمة (يُضيقه) لا تتفق مع ما مرَّ في الصفحة السابقة.

(٣) زادها (غ)، وتابعناه.

(٤) (ص): «كانت»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٥) (ص): «إرادته»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٦) (غ): «فإن»، ولا ضرورة لهذا التغيير لما في الأصل.

وإنْ لم يقلْ هذا القولَ على هذا المَعْنَى فهو كاذِبٌ. وليسَ في قولِ العَفاريتِ والشياطينِ حُجَّةٌ على دِينِ ربِّ العالمينَ[١].

وزَعمتِ المعتزلةُ أنَّ العِفريتَ لم يُكذِّبْه سُلَيْمانُ، وهُوَ نَبيٌّ من أنبياءِ اللَّهِ -تعالى- على قولِهِ: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: ٣٩]، ولا يَجوُز لأحدٍ أن يكذِبَ بينَ يدَيْ نبيٍّ، وهُوَ يَعلَمُ أنَّه إذَا كَذَبَ، رَدَّ اللَّهُ عليه كذبَه، على لسانِ النبيِّ -صلى اللَّه عليه- كما قالَ لنبيِّه: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾ [المنافقون: ١] الآيةَ، فأَخْبَرَ اللَّهُ -تعالَى بكذبِهم-، ومثلُ ذلك في القُرآنِ كثيرٌ.

واحْتَجُّوا بذلك أنَّ الاستطاعةَ قبلَ الفعل، فبئسَ مَا قالُوا وظَنُّوا، بل سَوَّلَتْ لهم أنفسُهُم الأَباطيلَ.

فالجوابُ: أنَّا نقول لمن احتَجَّ علينا بذلِك: إنَّه ليستْ[٢] تخلُو هذه الآيةُ التي حكاها اللَّهُ -تعالى- عن العِفريتِ أنْ يكونَ العِفريتُ عنَىٰ بقولِه: ﴿وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: ٣٩] إنِ استطَعْتُ ذَلِكَ وتكلَّفتُه وأردتُهُ، أو يكونَ عَنَى بقوله: ﴿وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: ٣٩] إن شاء اللَّه. أَوْ يكونَ عنى بقولِه: إن قوَّاني اللَّهُ -تعالَى- عَلَيْه.

ولو لم يَعلَمْ سُليمانُ أنَّ العِفريتَ أَضْمرَ شيئًا من ذلكَ لكَذَّبَه، وردَّ عليه قولَه.

---

(١) لهذه العبارة صلة بما عرف عن المؤلف من روح الدعاية- راجع المقدمة، وما مر في ص ٢٣٨.

(٢) كذا في ص، والمراد الآيات التالية للآية الأولى، وقد جاء بها (غ) في الهامش، ولكنه أسقط من المتن لفظ الآية.

والدليلُ في ذلك قولُ اللَّه -تعالى- : ﴿فَمَا ٱسْطَـٰعُوٓاْ[1] أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَـٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا ﴿٩٧﴾﴾ [الكهف: ٩٧].

وقَدْ جاءَ في التفسيرِ، لا خُلفَ بين أحدٍ منَ الموحِّدين[2] فيه، أنهم[3] [كانوا][4] في كلِّ يومٍ يأمَلُونَ أن يُصبِحُوا وقَدْ فتحُوه، فلا[5] يقولونَ: إنْ شاءَ اللَّهُ، فإذا كان [اليوم][6] المقدر قالُوا: إن شاءَ اللَّه، فأضحوا[7] وقد فتحوه. فدلَّ أنْ لَا استطاعةَ لهم قبلَ الفِعْلِ، إلا مع الفِعْلِ للفِعْلِ، بإرادةِ اللَّه -تعالى[8]- ذَلِكَ.

وقولُ[9] اللَّه -تعالى- في صاحبِ يُوسفَ: ﴿فَأَنسَـٰهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ فَلَبِثَ فِى ٱلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ [يوسف: ٤٢]، [يعني][10]:

---

(١) (ص): «استطاعوا»، للأسف، كما وقع كثير منه مثل ذلك، لكن الغريب حقا أن يوافقه (غ) على ذلك.

(٢) يقصد أنه موضع اتفاق بين المسلمين كافة- راجع ابن كثير: تفسير القرآن العظيم.

(٣) الضمير يرجع إلى يأجوج ومأجوج، والمراد باليوم المقدر وعد الفتح السابق في العلمِ الإلهي، علامةً من علامات الساعة. قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّى حَقًّا﴾. [الكهف: ٩٨].

(٤) زادها (غ)، وهي مطلوبة فتابعناه.

(٥) في (غ): «ولا».

(٦) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ).

(٧) كذا في ص، (غ): «فأصبحوا»، دون إشارة إلى ما في (ص).

(٨) سقطت من (غ).

(٩) معطوف على قوله في أول الفقرة السابقة: «والدليلُ في ذلك قول اللَّه. . .».

(١٠) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ).

أَنْسَى الشيطانُ النَّاجِيَ[١] أن يَذْكُرَ يوسفَ عندَ الملكِ، فلَمْ تكُنْ للنَّاجي استطاعَةٌ، أن يذكُرَ أمرَ يُوسفَ للملكِ؛ إذْ كانَ قدْ وَعَدَ يوسفَ بأن يذكُرَه عندَ ربِّه قبلَ خروجِه من السِّجْنِ.

وكانَ ذلكَ لتمامِ مرادِ اللَّه -تعالى- بيُوسفَ إلى الوَقْتِ المعلومِ الَّذي رأى المَلِكُ فيه الرُّؤْيَا.

وأيضًا: قولُ[٢] اللَّه تعالى لنبيِّه عليه السلام: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤]، فأمَرَ اللَّهُ -تعالى- نبيَّه بأنْ لا يُقدِمَ علَى فعلِ شيءٍ يقعُ في نفسِه [ما][٣] لم يَأْتِ، بأنْ[٤] يَسْتَثْنِيَ في قولِه[٥]، فأخبرَ اللَّهُ -تعالى- نبيَّه أنْ لا يكونَ قولُك هذَا كائنًا قبلَ فِعْلِكَ له [إلَّا][٦] إن أردتُ أنا ذلكَ، فسلَّمَ النبيُّ -صلَّى اللَّه عليه وسلَّم- لأمرِ اللَّهِ - تعالى.

---

(١) (ص): «للناجي»، أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٢) هو من تتمة الدليل المشار إليه آنفا: أمر يأجوج ومأجوج، وصاحب يوسف، وشأن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

(٣) زيادة ليست في (ص) ولا (غ)، ويتطلبها السياق.

(٤) (ص): «أن»، غيرها غ، وتابعناه.

(٥) المراد بالاستثناء قول: إن شاء اللَّه.

(٦) ليست في (ص). زادها غ وهي ضرورية، فتابعناه.

وقولُ موسى [عليه السلام][١]: ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨] فلم يَقْدِرُوا إذ[٢] رَأَوْا العذابَ المُلْجِئَ لهم إلى الإيمانِ أن يُؤمِنُوا، ولو استَطاعُوا ذلك لآمنُوا عند معاينَتِهِم لأوَّل العذابِ النازلِ بهم.

ومثلُ ذلك في كتابِ اللَّه -تعالى- كثيرٌ، وفيما دلَّلنا به كفايةٌ، ومثلُهُ قولُه -تعالى-: ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟﴾ [يونس: ٩٨][٣].

* * *

---

(١) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ).

(٢) (ص): «إذا»، أصلحها (غ) وتابعناه.

(٣) لم يشرح المصنف وجه دلالة هذه الآية، على ما نحن بصدد. والمراد أن الإيمان عند الغرغرة وعند قيام الساعة، وعند نزول العذاب، لا ينفع نفسا إيمانها حينذاك، غير أن قوم يونس حين تركهم مغاضبًا، وحذرهم العذاب، ورأوا بوادره آمنوا فما نفعهم ذلك، إلا أنه كُشِفَ عنهم ذلك العذاب، وأمهلوا حتى انتهاء آجالهم في الدنيا، وهو معنى التمتيع إلى حين، والعبرة بالعمل في تلك المهلة والثواب على الإيمان إنما هو في الآخرة. انظر الشيخ محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، ط الأزهر: ٢/ ٨٢.

٣٦- مسألة

ومَنْ سألَ عن قولِ ابنةِ شُعيبٍ لأبيها: ﴿يَـٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦] فزعمَ الجُبَّائيُّ[١] أنَّ معنى هذه الآية: «أنها أخبرَتْ عنه أنَّه قويٌّ علَى ما يَحْتاجُ إليه أبُوها مِنَ الأعمالِ»، واستدلَّ -فِيما زَعَمَ- بذلكَ، علَى أنَّ الاستِطاعَةَ قبلَ الفِعْلِ.

فمَا أعجَزه! من أي طريقٍ استدلَّ بهذه الآيةِ على هذا الفصل[٢]؟ وذلكَ أنَّها لم تعرف مُوسَى مِنْ قَبْلِ قَلْعِهِ للحَجَرِ الذي قلَعَه، ونَزْعِهِ بالدَّلْوِ الذي نَزَعَ[٣]، وإنَّما[٤] لما عاينَتْ من شِدَّتِه وقُوَّتِه وأَمَانتِه؛ وذلك أنَّها لَّما رَجَعَتْ إِلَيْه في المرَّةِ الثانيةِ، فقالَتْ[٥] له: ﴿إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ﴾ [القصص: ٢٥].

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي البصري.
مرت ترجمته في المقدمة ضمن شيوخ أبي الحسن ص ١١-١٢؛ ومن مؤلفاته «تفسير القرآن»، عنى أبو الحسن بالرد على ما يتضمنه من أخطاء في التأويل، يروج بها لبدعته.

(٢) كذا في (ص)، (غ). يريد «بالفصل» الأمر، وهو «أسبقية القدرة للفعل» حسب دعوى الجبائي.

(٣) بعده في (غ): «به».

(٤) بعده في (غ): «قالت ذلك».

(٥) في (غ): «وقالت».

قال لها: «امشي أمامي[١] واهْدِيني الطَّريقَ»، ففَعَلَتْ ذلكَ، فكانتِ الرِّيحُ تَصِفُها له، فأدركتْ مُوسَى -عليه السلامُ- الخَشْيَةُ؛ فقال لها: «امْشِي خَلفِي، وعَرِّفِيني[٢] الطريقَ بلسَانِك: يَمْنَةً ويَسْرَةً وتلقاءَ»، فَفَعَلتْ ذلكَ.

فلمَّا جاءتْ إلى أبِيها قالَتْ[٣] له: «إنَّه قويٌّ أمينٌ» فحَرِدَ[٤] عَلَيْها حَرْدًا شَدِيدًا، وقالَ لها: يا بُنَيَّةُ أمَّا قوتُه فقدْ عَلِمْتِ بِها لِمَا رأيتِ منه، فبِمَ عَرَفْتِ أمانتَه؟ فأخبرته بما رأَتْ منه.

فكيْفَ عَلِمَتْ أنَّه كانَ مُستطِيعًا لِما [فعل][٥] قبلَ الفِعْلِ؛ وإنَّما ظَهَرَ لها ذلكَ مِنْهُ بعد فِعلِه إيَّاه؟ فصَحَّ عِنْدَنا، وصحَّتِ الحُجَّةُ [علَى][٦] مَنْ خَالفنا أن ينبغي أنْ تكونَ استطاعتُه لذلكَ مع نفسِ فِعْلِهِ لَه.

والدليلُ على ذلكَ مِنَ القياسِ: أنَّا لو رَأَيْنَا رجلًا في الحالِ[٧] قائمًا يُصلِّي لَمَا كُنَّا نعلمُ استطاعتَه متى حَدَثَتْ له؟ إلَّا أنَّا نعلمُ مِنْ

(١) (ص): «خلفي»، غيرها (غ) إلى: «أمامي» وهو ما يليق بسياق الحكاية، فتابعناه.

(٢) (ص): «وعرفني». أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٣) (ص): «فقالوا». أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٤) حَرِدَ كغَضِبَ وزنا ومعنى - المصباح المنير: (١/ ١٢٧).

(٥) في (غ): [رأت منه].

(٦) زادها (غ)، وتابعناه.

(٧) كذا في (ص)، ولعل المراد: نراه لأول مرة.

نَفْسِ الفعلِ، [أَنَّها][(١)] ظَهَرَتْ منه للفعلِ، وهي الصلاةُ التي كان يفعلُها.

وحُجَّتُنا على مَنْ خالَفَنا في كلِّ ما يُورِدُه مِنَ المسائِلِ في بابِ الاستطاعةِ كما رَسَمْنا فيما بيَّنَّا [هُنَا[(٢)]] وشرحْنا، وباللَّهِ التوفيقُ.

* * *

---

(١) زادها (غ)، وهي مطلوبة للسياق.

(٢) زيادة ليست في (ص)، ولا (غ)، والشيخ ينبه أنه بين المنهج وبعض التطبيقات، وكل ما قد يوردونه من المسائل، في شأن الاستطاعة، فجوابه يلتمس حسب هذا المنهج. وباللَّه التوفيق.

٣٧- مسألة

[التَّكليفُ بما لا يُطاق]

ومَنْ سأل عن قولِ اللَّهِ -تعالى-: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]؟[1]

قيلَ لَه: المعنَى في ذلكَ: أنَّه أرادَ «بعضَ الجنِّ والإنْسِ»، وهم

---

(١) قال ابن فورك: «وكان يقول: إن قول القائل: «فعل اللَّه تعالى كذا، لكذا» ذو وجهين: إما أن يكون معناه إشارة إلى عاقبته، وإلى ما يؤول إليه كقوله -تعالى-: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾.

والثاني: أن يكون بمعنى الإرادة كقول القائل: «بنيت داري لأسكنها»، ومعناه «أريد أن أسكنها»، وعلى ذلك كان يَحْمِلُ قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أن معنى ذلك: «ما خلقتهم إلا وأنا مريد لعبادتهم»، وهمُ الذينَ عَلِمَ أنَّهم يعبدونَه لاستحالَةِ أن يكونَ مريدًا كونَ ما عَلِمَ أنَّه لا يكونُ. وكذلك كان يَحْمِلُ قولَه تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ على ذلكَ، وأنَّ معناه: «خلقتُ كثيرًا من الجنِّ والأنسِ وأردتُ أن أُدخلَهم جهنَّمَ» والظَّاهرُ من هذه اللَّام الدلالةُ على الإرادةِ، وهي لامُ كَيْ، وإذا كان لِلْعَاقِبَةِ فإنَّما يُصارُ إليه بدليلٍ، ولذلك لا يقال: «خَلَقَ اللَّه الخلق لينفعَهم»، ولا «ليضرَّهُم» مطلقًا، بل يُقيِّدُ ذلك؛ إذ ليسَ عاقبةُ كلِّهم المنفعةَ، ولا عاقبةُ كلِّهم المضرَّةَ، فمَنْ عَلِمَ أنَّه يَنتفعُ فقَدْ خلَقَه للمنفَعة، علَى معنى: أنه خلقه، وأرادَ أن ينتفعَ. وكذلكَ القولُ فيمَنْ خلقَهم للمضرَّة على هذا التَّرتيبِ، فاعْلَمْه» مجرد المقالات ص (٧٩). فالأصل في هذه اللام: إفادة التعليل، ولا يصار إلى «العاقبة» إلا بقرينة.

العابِدونَ للَّه منهم؛ لأنَّ اللَّه -تعالى- قالَ في موضعٍ آخرَ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، والقرآنُ لا يَتناقَضُ، فوَجَبَ أن يكونَ اللَّهُ -تعالى- خَلَقَ لجِهنَّم كثيرًا، بالآية التي تَلَوْناها، وأنَّه خَلَقَ بعضَهم للعبادةِ، بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] والذينَ خلقَهم لعبادتِه هم الذينَ أَراد[1] أنْ يَعبدُوه، وعاقبتُهُم عبادَتُه.

ومَنْ سألَ عن قولِه -تعالى-: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [المائدة: ١٠٣] فالمَعْنَى: إنِّي لم أَفرِضْ عليهم ذلك وَلَمْ آمُرْهم به، ولكنَّهُم كَذَبُوا عليَّ، وافتَرَوُا الكَذِبَ في قولِهم: إنِّي أَمَرْتُهم بِهِ.

والدَّليلُ على جوازِ تكْلِيفِ ما لا يُطاقُ مِنَ القرآنِ قولُهُ [تعالى] للملائكةِ: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ﴾ [البقرة: ٣١] يعني: أسماءَ الخَلْقِ، وَهُمْ لَا يعلمونَ ذلك، ولا يقدِرونَ عليه.

وأيضًا: فقَدْ أَخْبَرَ أنَّهم[2] ﴿يدعون إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾، فإذا جازَ تكليفُه إيَّاهُم في الآخرةِ ما لَا يُطيقونَ، جَازَ ذلكَ في الدُّنيا[3].

---

(١) (ص): أرادُوهُ. (غ): أرادوا، ولعل الصواب ما أثبتنا.

(٢) أي بعض البشر المكلَّفين، الذين يُؤمرونَ بالسُّجودِ في الآخرةِ، بالعهد الذهني.

(٣) قال ابن فورك: «بل كان يقولُ: إنَّ للهِ تعالَى أنْ يُكلِّفَ العاجز ولَوْ كَلَّفه لم يكن قَبيحًا منه، وإنَّما قلنا: إنَّه لم يُكلِّفْ عاجزًا، لأنَّه لم يَرِدْ بذلكَ تكْليفٌ، ولو قُدِّر وُرُودُه به، لم يكن ذلك قبيحًا مِنَ اللَّه تعالَى».

وقد أمر اللَّه -تعالى- بالعدل، وقد قال: ﴿وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ﴾ [النساء: ١٢٩].

ومَنْ سألَ عن قولِهِ -تعالَى-: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

فالمعنى في ذلك: أنَّه لم يُرِدْ أن يَظْلِمَهُم، وإنْ كانَ أراد أنْ يَتَظالَمُوا.

ومن سألَ عَنْ قولِهِ -تعالَى-: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ

(ح) كما هو واقع في العالم، قال ابن فورك: «وكذا يقول في نحو قوله إن الله -تعالى-: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ أحدَ تأويلَيْنِ:

أحدُهُما: أن يكون معناه: لا يُحبُّ الفسادَ لأهلِ الصَّلاحِ، بل يُحبُّه لأهلِ الفسادِ، الذين عَلِمَ أنَّهم يكونُونَ له أهلًا.

أو يكونَ معناه: لا يُحبُّ الفسادَ أن يكونَ صَلَاحًا، بل يجبُ أن يكونَ فسادًا كما عَلِمَه فسادًا.

وكذلك يقولُ في مثل قولِه -تعالى-: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ أن معناه: ولا يريدُ بكم اليُسْرَ لأهلِ العُسْرِ، ولا يُريدُ العُسرَ لأهلِ اليُسرِ، إنَّما يريدُ اليُسرَ بأهل اليسرِ، والعُسرَ بأهلِ العُسرِ، وأهلُ اليُسرِ هم الذينَ عَلِمَهُم لليُسْرِ، والخير والطاعة أهلًا، وبذلكَ عامِلينَ وإليه صائرينَ وعلَيه مُوافين.

وكانَ يقولُ في تأويلِ الآي التي في القرآنِ، مما جرى مجرى ذلك، إن طريقةَ تأويلِه هذِه الطريقةُ التي بيَّنَّاها؛ كنحو قوله -تعالى-: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾، ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾». انظر المجرد ص ١٤٨. وقارن بما هنا.

أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾[(١)] [الأنعام:١٤٨] إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

فالجوابُ: أنَّهم قالُوا ذلكَ على طريقِ الاستهزاءِ، ولم يقولُوه على جِهةِ الاعتقادِ.

فأَكْذَبهم في قولِهم الذي لم يكونُوا لَهُ مُعتقِدِينَ، كما أَكْذَبَ المنافِقِينَ في قولِهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون:١] على طريقِ الاستهزاءِ.

فقالَ اللَّهُ -تعالى-: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون:١].

ومن سأل عن قوله -تعالى-: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فالجوابُ: أنَّه أرادَ أن لا يكونُوا، بالإفطارِ[(٢)] في السَّفرِ والمرض، حَرِجِينَ ولا آثِمِينَ، ولا أن[(٣)] يكونُوا في عسرٍ من صيامهم[(٤)].

* * *

---

(١) في (ص): «وقالوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا». وقد تكرر مثل ذلك منه، في آيات القرآن الكريم.

(٢) هي في (ص): بالصيام، غيرها (غ) إلى: «بالإفطار». وله وجه، عند التأمُّل.

(٣) في (غ): «وأن لا».

(٤) في (ص): «إفطارهم»، ولعل الصواب، ما أثبتنا.

[الباب السابع]

بابُ الكلامِ في التعديلِ والتَّجويرِ

[نفيُ وجوبِ الصَّلاحِ والأصلحِ]

فإن قال قائل: هلْ يقدِرُ اللَّهُ علَى لُطْفٍ لو فَعَلَه بالكافر[ين[1]] لآمنُوا؟

قيل لهم[2]: نعمْ؛ والدليلُ على ذلكَ أنَّه يقدِرُ أن يفعلَ بالمؤمنينَ وبِعبادِه[3]، ما لو فعلَه بهم لبَغَوْا في الأرضِ، قال اللَّهُ -تعالى-: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى:٢٧]، وقالَ: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الزخرف:٣٣] -يعني: على الكفر ﴿لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف:٣٣].

---

(١) (ص): «بالكافر». غيرها (غ) إلى: «بالكفار»، وما فعلناه أقرب إلى حرفة التحقيق.

(٢) كذا في (ص) بالجمع، لأن القائل يمثل فئة، (غ): له، خلافًا لما في (ص)، دون إشارة.

(٣) كذا في ص، غيرها غ إلى: «من عباده»، دون موجب، وما في الأصل أوفق للآيات: «الرزق لعباده»، «أن يكون الناس أمَّة».

فلمَّا كانَ اللَّه -تعالى- قادِرًا على أن يفعلَ بالخَلْقِ ما لَوْ فعله بهِمْ كَفَرُوا، كان قادِرًا أن يفعلَ بِهِم ما لَوْ فعله بهم لآمَنُوا.

وأيضًا: فقد دلَّلْنَا على أن في كونِ الاستطاعةِ كَوْنَ الفِعْلِ، فإذا كانَ قادرًا على إقْدارِهم على الإيمانِ، فهُوَ قادِرٌ على أن يفعلَ ما لَوْ فَعَله بِهِم لآمَنُوا.

فإنْ قالَ: فإذَا لم يَفْعَلْ بالكُفَّارِ مَا يُؤمِنُونَ عِنْدَه فقد بَخِلَ علَيْهِم؟

قِيلَ لَه: البُخْلُ: أنْ لَا يفعَلَ الفاعِلُ ما يَجِبُ عليه فِعْلُه، فأمَّا ما كانَ تَفضُّلًا: فلِلْمُتَفَضِّلِ أن يتفضَّلَ بِهِ، ولَهُ أنْ [لا][1] يتفضَّلَ به، وما كانَ تفضلًا لم يلحَقِ البخلُ -في أَنْ لا يَفْعَلَه- الفاعِلَ.

فإنْ قالُوا: فإذَا لم يَفْعَلِ بِهِم ما يُؤمِنُونَ عِنْدَه، فهَلْ أرادَ سفههُمْ وكُفْرَهُم؟

قيل لَه: نعم، وقَدْ أَوْضَحْنَا ذلك فيمَا سلفَ من كلامنا[2].

***

---

(١) زادها (غ)، وهي ضرورية، فتابعناه

(٢) الإشارة إلى ما سبق من إثبات «عموم الإرادة»، آخر «الباب الثالث» وعرض هناك لمسألة التفضل، وفي بداية هذا الباب أيضًا. ولذا أوجز كلامه عليها هنا وعرض هناك المسألة بالتفصيل، رحمه اللَّه.

٣٨- مسألة

ثُمَّ يُقالُ لهم: إنْ كانَ اللَّهُ -تعالى- إذَا لم يَفْعَلْ بهم مَا يُؤْمِنونَ عندَه يَجِبُ أَنْ يُرِيدَ فَسادَهم، فما أنكرتُم من أنَّه إذَا خَلَقَهُم -وهُو يَعلمُ أنَّهم يكفرونَ- فقدْ أرادَ كُفْرَهم؟

فإنْ قالُوا: مُريدُ السَّفهِ سَفِيهٌ.

قيل لهم: أليسَ خالقُ مَنْ يَعلَمُ أنَّه يَكفُرُ، لا يكونُ سفيهًا بخَلْقِهِ، ولا يكونُ خَلْقُهُ إيَّاه سَفهًا، فَمَا أَنكَرْتُمْ أنْ يكونَ الخالقُ إذا أرادَ سَفَهَهم لم يكن سفيهًا؟

وقد تكلَّمنا في هذه المسألة قبل هذا الموضع[1].

* * *

(١) راجع ما مر في الصفحة السابقة، وما سبق في مسألة الخواطر، وقول المعتزلي: «لولا الخواطر والعلم القديم لتم لنا الدست».

٣٩- مسألة

[في إيلام الأطفال]

فإن قالَ قائلٌ: هلْ للَّه -تَعَالَى- أن يُؤلِمَ الأطفالَ في الآخرة؟[١]

قيل له: للَّه -تعالى- ذلك؛ وهو عادلٌ إنْ فَعَلَه، وكذلكَ كلُّ مَا يَفعَلُه على جُرْمٍ متناهٍ[٢] بعِقَابٍ لَا يَتَناهَى، وتَسْخِيرُ الحيوانِ بَعْضِهم لِبَعْضٍ، والإنعامُ على بعضِهِم دونَ بعضٍ، وخَلْقُه إِيَّاهُم مَعَ عِلْمِه بأنَّهم يكفرونَ، كُلُّ ذلك عَدْلٌ مِنْهُ.

وَلَا يَقْبُحُ منَ اللَّه لَوِ ابتَدَأَهُمْ بالعَذَابِ الأليمِ وأَدَامَه[٣]، ولَا يقبُحُ

---

(١) قال ابن فورك في «مجرد المقالات»: «وكان يقول: إن جوازَ إيلامِ الأطفالِ في الآخرةِ كجَوَازِ إيلامَها في الدنيا، وإنَّه ليستِ العلَّةُ في حُسْنِ إيلامِها في الدُّنيا ما يَعْتَقِبُها مِنَ الأعْوَاضِ علَيها في الآخرةِ- كما زَعَمَ المعتزلةُ- بَلِ الأَعْواضُ على ذلكَ غيرُ واجبةٍ، وإنَّه لو لم يُوصِلْ إِلَيْهِم نِعَمًا ولذةً بعدَ ذَلِكَ كان سائغًا، ولم يكن اللَّه -تعالى- بذلكَ عنِ الحكمةِ خارجًا» ص ١٤٧.
لكنه وعد بأمر التكليف منوط بالبلوغ الراشد، والبلاغ الصادر. واللَّه أعلم، وهو معنى «التكليف» أو الخطاب الإلهي المتعلق بأفعال العباد.
لاحظ آخر الفقرة الأخيرة في هذه الصفحة «لا يفعل ذلك» (ح).

(٢) (ص): «متناهي». أصلحها (غ)، وتابعناه.

(٣) (ص): «وإدامته». وتَبِعَه (غ)، ولعلَّ الصواب ما أثبتنا.

منه أنْ يُعذِّبَ المؤمنينَ، ويُدْخِلَ الكافرينَ الجنانَ، وإنَّما نقوُل: إنَّه لَا يَفْعَلُ ذلكَ؛ لأنَّه أَخْبَرَنا: أنَّه [إنما][1] يُعاقِبُ الكافرينَ، وهُوَ لا يجوزُ عليه الكَذِبُ في خَبَرِه.

[نَقْضُ إيجابِ شيءٍ، أو إحالته، على اللَّه]

والدليلُ على أنَّ كلَّ مَا فَعَلَه فَلَه فِعْلُه: أنَّه المالكُ القَاهِرُ الَّذِي لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ ولَا فَوْقَه مبيحٌ، ولا آمرٌ، ولا زاجِرٌ، ولا حاظرٌ، وَلَا مَنْ رَسَمَ له الرُّسومَ، وحدَّ له الحدودَ.

فإذَا كانَ هذا هكَذَا لم يقبُحْ منه شَيْءٌ؛ إذْ[2] كان الشَّيءُ إنَّما يَقْبُحُ مِنَّا؛ لأنَّا تجاوَزْنا ما حُدَّ ورُسِمَ لنا، وَأَتَيْنَا ما لَمْ نَمْلِكْ إِتْيَانَهُ.

[نقضُ التحسينِ والتقبيح العقليَّيْن]

فلمَّا لم يَكُنِ البارِي مُملَّكًا، ولَا تَحْتَ آمِرٍ، لَم يَقبُحْ مِنْهُ شَيْءٌ.

فَإِنْ قالَ: فإنَّما يَقْبُحُ الكَذِبُ؛ لأنَّه قبَّحَه.

قِيلَ لَهُ: أَجَلْ، وَلَوْ حَسَّنَه لكانَ حَسَنًا. وَلَوْ أَمَرَ بِهِ لم يَكُنْ عليه اعتِرَاضٌ.

فإن قالُوا: فَجَوِّزُوا[3] عَلَيْهِ أنْ يَكْذِبَ كما جَوَّزْتُمْ أنْ يَأْمُرَ بالكَذِبِ؟

قيلَ لَهُمْ: لَيْسَ كُلُّ ما جَازَ أَنْ يأمُرَ به جازَ أن يُوصَفَ بِهِ[4].

---

(١) زيادة يتطلبها السياق.

(٢) (ص): «إذا». والسياق للتعليل.

(٣) (ص): تجوزوا.

(٤) قال ابن فورك: «وكان يقولُ: في جوابِ مَن يسألُه عن جملةِ ذَلِكَ: إذا =

أَلَا تَرَوْنَ أَنَّه قَدْ أَمرَنا أن نُصلِّي، وَنَخضَعَ، ونَتحرَّكَ، ولا يَجُوزُ عليْه أن يُصلِّي، ويَخْضَعَ، ويتحرَّكَ؛ لأنَّ ذلك مستحيلٌ عَلَيْه؟ وكذلِكَ لا يجُوزُ عليه الكَذِبُ، ليس لقُبْحِه، ولَكِنْ لأنَّه يَسْتحيلُ عليه الكَذِبُ، ولا يَجوزُ أن يُوصَفَ بالقُدْرَةِ على أن يَكْذِبَ، كَما لا يَجوُز

= جَوَّزْتَ هذه المعاني كُلَّهَا ورأَيْتَ جميعَ ذَلِكَ عدلًا منه، فهَلَّا جَوَّزْتَ علَيْه الكَذِبَ، وأَنْ يكونَ ذَلِكَ منه عدلًا وحِكْمةً، كما كان في اختلافِ هذِه الأفعالِ؟ بأنَّ الكذبَ لَيْسَ ممَّا لم يَجُزْ علَيه؛ لأنَّه لو فَعَلَه كان قَبيحًا. ولكِنْ طريقُ استحالتِهِ عليه كَطَريقِ استحالةِ الجهلِ عليه؛ لأجلِ أنَّ نَقيضَه من صفاتِ الذَّاتِ، ولا يَجوزُ عليه العَدَمُ والبُطلانُ، فإذا كانَ عِلْمُهُ من صِفَاتِ ذاتِه لم يَجْز عليه الجهلُ، لا لِقُبحِ الجهلِ. ولكن لاستحَالَةِ ما يَجِبُ عدمُه بوجودِ الجهلِ لَه، كذلك الصدقُ من صفات ذاتِه، ويَسْتحيلُ عليه العدمُ... ويتضادُّ أنْ يكون صادقًا كاذبًا في شيءٍ وشيئينِ، كما يستحيلُ أن يكونَ عالمًا وجاهلًا في شيء وشيئينِ، ومن وجهٍ ووجهَيْنِ.

فأما الأمرُ بالكذبِ وجوازِ وُرودِه بذلكَ. فإنَّه كان يقولُ: «لَوْ وَرَدَ الأمرُ به لم يَسْتَحِلْ، مع أنَّه قد رُوِيَ أنَّ اللهَ -تعالى- أباحَ الكَذِبَ في ثلاثةِ مواضِعَ، ونَهى عَنِ الصِّدقِ في كثيرٍ من المواضِعِ، فقَبُحَ صِدْقٌ لأجلِ النَّهيِ، وحَسُنَ كَذِبٌ لأجلِ الأمرِ. فعُلِمَ أنَّ ذلكَ لم يَقْبُحْ. ولَمْ يَحْسُنْ لأَجْلِ أنَّه صِدْقٌ وكَذِبٌ.

وكان يقولُ: إذا قِيلَ له: إذا جَوَّزْتَ أن يأمُرَ بالكَذِبِ فجَوِّزْ أن يَكْذِبَ: إنَّ ذلكَ لأجلِ أنَّه ليسَ كُلُّ ما يجوزُ أن يأمُرَ به يَجُوزُ أن يُوصَفَ به. أَلَا ترى أنَّه إذا أَمَرَ بالحَرَكَةِ فلا يَجُوزُ أن يتحرَّكَ، وأمرَ بالطَّاعةِ ولا يَجوزُ أن يُطِيعَ» انظر مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: ص ١٤٢- ١٤٣، والتوافق، بل التطابق أحيانا ظاهر، فلعل ابن فورك كان يعتمد في هذا الموضع على اللمع لتقارب العبارات إلى حد كبير.

وصفُهُ بالقُدرةِ على أن يتحرَّكَ ويَجْهَلَ.

ولوْ جازَ لزاعِمٍ أنْ يَزْعُمَ أنَّه يُوصَفُ البارِي بالقُدْرَةِ على أنْ يَكْذِبَ، ولا يُوصَفُ بالقُدْرَةِ على أنْ يَجْهَلَ، وَلَا يَأْتِي بَيْنَ ذلك بفُرْقَانٍ[(١)]، لجَازَ لِقَالِبٍ أن يَقْلِبَ القِصَّةَ[(٢)]، فيَزْعُمَ[(٣)] أن البارِي يُوصَفُ بالقُدْرَةِ علَى أَنْ يَجْهَلَ، ولا يُوصَفُ بالقُدْرَةِ على أن يَكْذِبَ. فلمَّا لم يَجُزْ ذلكَ بَطَلَ ما قالُوه.

فإنْ قالَ قائلٌ: إذا أَمَرَ اللَّهُ -تعالى- أن نُصلِّي فَصلَاتُنا هِيَ حَرَكاتُنا، التي نتحرَّكُ[(٤)] إذا صَلَّيْنا، والمُتحرِّكُ مُتحرِّكٌ لحُلولِ الحركةِ فِيهِ، والشاتِمُ والكَاذِبُ إنَّما كان شاتمًا كاذبًا؛ لأنَّه فَعَلَ الشَّتْمَ، والكَذِبَ، لا لأنَّ ذلك حَلَّ فِيهِ.

[إلزامُهم بمقالةِ أهل السُّنَّة]

يُقالُ له: إنْ كانَتِ العلةُ، التي لها ألزمنا أن نُجَوِّزَ أنْ يَكْذِبَ البارِي -تعالَى عن ذلك علوًّا كبيرًا-: أنه أمر بِهِ، فيَجِبُ في كلِّ شيءٍ أمرَ به أن يَجوزَ وَصفُه بِهِ، فإِذَا أمرَ أنْ تَحِلَّ[(٥)] في أنفُسِنا حَركاتٌ نتحرَّكُ بِهَا، وَصَلَاةٌ نُصلِّي بها، لَزِمَ أن يَجوزَ أن تَحِلَّ[(٦)] في نَفْسِه

(١) أي دون برهان يفرق بين الجهل الكذب.
(٢) أي يقول بالقول المقابل لتلك الدعوى.
(٣) في (ص): «فزعم».
(٤) كذا في (ص)، وقد زاد (غ) هنا كلمة: بها، وليست ضرورية.
(٥) في (غ): «نحل»، ولم ينقط في (ص).
(٦) في (غ): «يحل»، ولم ينقط في (ص).

حَرَكَاتٌ يَتَحَرَّكُ بها، وَصَلَاةٌ يُصلِّي بها، اللَّهمَّ إلَّا أن يقولوا[١]: إذا جازَ أن يأمُرَ الباري غيرَه [بِالكَذِبِ][٢]، فلِمَ لا يَجوُز أن يَفْعَلَ كَذِبًا يكونُ به غيرُه كاذبًا؟ كما إذا أَمَرَ غَيْرَه أنْ يُصلِّي، جازَ أن يَفْعلَ لغيرِه[٣] صلاةً كان[٤] غيرُه بها مصلِّيًا. فَإِنْ سأَلُونا عن هذا السؤالِ على هذا الوَجْهِ فهذا ما لا يُنكَرُ.

عَلَى أنَّه إن كان [المصلِّي][٥] مُصلِّيًا لحلولِ الصلاةِ فيه، كما أَنَّ المتحرِّكَ مُتحرِّكٌ[٦] لحلولِ الحَرَكَةِ فيه، فواجبٌ أَنْ يكونَ كلُّ جُزءٍ من الإنسانِ[٧] مُصليًا، كَمَا كَانَ كُلُّ جزءٍ منه -إذا حلَّتْه الحركةُ- مُتحرِّكًا.

ويُقَالُ لَهُم: الصَّلاةُ في اللُّغةِ هي: الدُّعاءُ، فَإِنْ [كَانَ][٨] المُصلِّي مصلِّيًا لحُلُولِ الصَّلاةِ فِيهِ، فيَجِبُ أَنْ يكونَ داعيًا لحُلُولِ الدُّعاءِ فيه، وهذا فاسِدٌ عندَهم.

---

(١) (ص): «أن لا يقولوا»، نبه (غ) إلى وجوب حذف حرف النفي ليستقيم المعنى وهو الصواب - رحمه اللَّه.

(٢) زادها (غ)، وهي مطلوبة لاتساق الكلام.

(٣) في (ص): «لغير».

(٤) غيرها (غ) إلى «يكون»، وليس ذلك ضروريًّا.

(٥) زادها (غ)، وتابعناه.

(٦) في (ص): «متحركًا»، وهو يدل على حال الناسخ من قلة العلم بالعربية.

(٧) زاد (غ)، هنا عبارة (إذا حلته الصلاة) وهي مفهومة من السياق.

(٨) زادها (غ)، وتابعناه.

ثُمَّ يُقالُ لهم: إذَا جازَ أن يفعلَ الباري -تعالَى- صَلاةً لغيرِه ويكونُ بها مُصلِّيًا، فلِمَ لا يفعلُ لغَيْرِه إرادةً يكونُ بها مُريدًا، وكلامًا يكونُ به مُتكلِّمًا؟

فإن قالوا: المتكلِّمُ المريدُ متكلِّمٌ مُريدٌ؛ لأنَّه فعَلَ الكلام والإرادة.

قيل لهم[1]: فما أنكرتُم أن يكونَ المُصلِّي مُصلِّيًا؛ لأنه فعلَ الصلاةَ فيه، والمُتحرِّكُ مُتحركًا؛ لأنَّهُ فَعَلَ الحركةَ فِيه[2]؟

فَإِنْ قَالَ[3]: قَدْ يَتحرَّكُ مِنَّا مَنْ لَا يَفْعَلُ الحَرَكَةَ.

قِيلَ لَه: وقَدْ يُريدُ ويتكلَّمُ [منَّا][4] مَنْ لا يَفْعَلُ إرَادَةً وَلَا كَلَامًا؛ كالعاشِقِ الَّذي يُحِبُّ مَعْشُوقَه محبَّةً لا يُمكنُهُ الانصرافُ عَنْهَا، وكالَّذِي يَتَكَلَّمُ وهو نائِمٌ، [أ][5]و فِي حال صَرَعِه، كلامًا لا يُمكنُه الانصرافُ عنه.

فإن قالَ: ليسَ[6] مَحبَّةُ العاشِقِ محبَّةً في الحقيقةِ، وَلَا إرادتُه إرادةً.

---

(١) في (ص): «له».

(٢) أي في نفسه، وهذا لا يقول به الشيخ ولكنه يستدرج المحاور ليُسلِّم أن دعواه تستلزم حلول الخضوع في الذات الإلهية، وهو مجمع على استحالته.

(٣) زاد (غ) هنا: «قائل»، وليست ضرورية، لاحظ الفقرة التالية.

(٤) زادها (غ)، وتابعناه.

(٥) زادها (غ)، وتابعناه.

(٦) في (غ): «ليست»

قيلَ لَهم: وليسَ كَلَامُ المصْروعِ والنَّائم كلامًا في الحقيقةِ، ولا كلامُ اليقظانِ كلامًا في الحقيقةِ، ولا إرادةُ العاشِقِ إرادةً في الحقيقةِ، وهذا ما لا يَعْجِزُ عنه أحدٌ.

ثُمَّ يقالُ لهم: إنْ كانَ المصلِّي مُصليًا لحلولِ الصَّلاةِ فيه، أفليسَ[١] الخاضِعُ خاضعًا -عِنْدَكم- لحلولِ الخُضُوعِ فِيهِ؛ لأنَّ الخضوعَ يَكونُ في القلبِ، والإنسانُ بكمالِه خاضعٌ؟

فإنِ ادَّعَوْا أنَّ القَلْبَ خاضِعٌ خاشِعٌ، أَلْزَمْنَاهُم أنْ يَكونَ اللسانُ مُتكلِّمًا في الحقيقةِ، والقَلْبُ مُرِيدًا في الحقيقةِ.

وإن قالُوا: الخاضِعُ لم يكن خاضِعًا لحلولِ الخُضُوعِ فيه.

قيلَ لهُمْ: فإذا أمر[٢] اللَّهُ -تعالى- أَنْ نَخْضَعَ فَيَجِبُ -على قياسِكُم[٣]- أن يَخْضَعَ هُو.

فإن قالُوا: لَا، وَلَكِنَّه يُفْعَلُ خُضُوعًا لغيرِ[ه][٤].

قِيلَ لهم: وكذلكَ إنْ أَمَرَنا بالكذبِ فَجَائِزٌ أَنْ يَفْعَلَ كَذِبًا لِغَيْرِه.
فإنْ قالُوا: الكاذبُ كاذبٌ؛ لأنَّه فَعَلَ الكَذِبَ.

---

(١) (غ): فليس، والصواب ما في ص، فالجملة استفهامية.

(٢) في (غ): «أمرنا».

(٣) أي القول بأنَّ كلَّ ما يأمر به يجب أن يتصف به. وقد أثبتها غ: على سياقكم، خلافًا لما في (ص)، والمراد: على سياق قولكم: «من يأمر بشيء يفعله».

(٤) (ص): لغير، أصلحها (غ)، وتابعناه.

قيل لهم مِثْلُ ذلكَ في الخاضِعِ.

فَإِنْ قَالُوا: لم يَكُنِ الخاضِعُ خاضِعًا لحلولِ الخُضُوعِ فيه، ولَا لِأَنَّه فَعَلَه.

قِيلَ لَهُم ذَلِكَ في الكاذِبِ.

ثُمَّ يُقالُ لهم: إِذَا أَمَرَنا اللهُ أن نتحرَّكَ أَفَلَيْسَ جائِزًا[1] أن يجعلَنا مُتحركينَ؟

فإن قالُوا: نَعَمْ.

قِيلَ لهُم: فكذلكَ[2] لَوْ أَمَرَنا بالكَذِبِ لجازَ أن يجعلَنا كاذبينَ.

ثم يُقالُ لهم: خبِّرونا: أَلَيْسَ زَعَمْتُم أنَّ الصَّلَاةَ إذَا [كَانَت][3] كَانَتْ حَرَكَاتٍ، وكانَ المتحرِّكُ مُتحرِّكًا لحلولِ الحركةِ فيه، والمُصلِّي مُصلِّيًا[4] لحلولِ الصَّلَاةِ فيه؟

فإن قالوا: نَعَمْ.

قيلَ لهم: فيَجِبُ إذا أطاعَ الإنسانُ بفِعلِ حَرَكَةٍ أَمَرَه اللَّهُ -تعالَى- بِهَا، أن يكُونَ طائعًا؛ لأَنَّ الطَّاعَةَ حَلَّتْهُ، كما أنَّه مُتحرِّكٌ لحلولِ الحركةِ فِيهِ.

---

(١) (ص): «جائز».

(٢) في (غ): «وكذلك».

(٣) ليست في (ص)، زادها (غ)، وهي ضرورية.

(٤) (ص): مصلٍّ، أصلحها (غ).

فإنْ قالُوا: نَعَمْ.

قِيلَ لهم: فبَعْضُ الإنسانِ طائِعٌ، وبَعْضُه عاصٍ، إذَا حَلَّتْه المعصيةُ، ولا بُدَّ مِنْ: نَعَمْ.

فيُقالُ[١] لهُمْ: فما أَنْكَرْتُم[٢] أن يَكونَ بَعْضُ الإنسانِ مُتكلِّمًا، وهُو اللِّسانُ، وبَعْضُهُ عالمًا مريدًا[٣]، وهو القَلبُ؟

فَإِنْ قالُوا: الحَرَكةُ إذا كانَتْ طاعةً، فالمُتحرِّكُ مُتحرِّكٌ[٤] لحلولِ الحَرَكَةِ فيه، وليس الطَّائعُ طائعًا لحلولِ الطاعةِ فيه، بل هو طائعٌ بفعلِ الطَّاعةِ.

قِيلَ لهم: ما أنكرتُم[٥]: إِنْ[٦] كَانَتِ الحركاتُ صَلاةً، وكانَ المُتحرِّكُ متحركًا لحلولِ الحرَكَةِ فيه، فالمُصلِّي مصلٍّ[٧]؛ لأنه فَعَلَ الصلاةَ لا لأنَّها[٨] حَلَّتْه.

فَإِنْ أجابُوا إلى ذَلِكَ.

---

(١) (ص): «يقال»، زاد (غ): الفاء، ولا بأس بذلك لربط السؤال التالي بما قبله.

(٢) (ص): فأنكرتم، قرأها (غ): فما أنكرتم، وتابعناه.

(٣) (ص): «عالم مريد».

(٤) (ص): «متحركًا» أصلحها (غ).

(٥) (ص): «له ما أنكرت» والسياق للجمع، كما فعل (غ)، فتابعناه.

(٦) (ص)، (غ): «وإن»، والواو مقحمة هنا.

(٧) في (ص): «مصلي».

(٨) (ص): «لأنه» أصلحها (غ)، وتابعناه.

قِيلَ لهم: فإذا أَمَرَنا أن نُصلِّيَ، ولم يَجُزْ أن يُصلِّي هُوَ، فيَلْزَمُ: لو أَمَرَنا أن نَكْذِبَ أَنْ لَا يَجوزَ أَنْ يَكْذِبَ هُوَ، بل يَجوُز أَنْ يَفْعَلَ لنا كَذِبًا، كَمَا جَاَزَ أن يَفْعَلَ لنا صَلاَةً، ولَمْ يَجُزْ أن يُصلِّي هو، فقُولُوا[1] في الكَذِبِ هذا القَوْلَ.

ثم يقالُ لهم: إذَا أَمَرَنا أن نتحرَّكَ جَعَلَ لنا حَرَكاتٍ نَتَحَرَّكُ بها، فكَذَلِكَ لو أَمَرَنا بالكَذِبِ لم يَسْتَحِلْ[2] أن يَفْعَلَ لنا كَذِبًا نَكْذِبُ بِهِ.

***

(١) (ص): فَقُلْ، غيرها (غ) للجمع، وتابعناه. وكل المناقشات إلزامات من المصنف للمعتزلة، يكشف لهم مآلات مذهبهم، الذي يقصدون به التنزيه، فيؤدي إلى عكسه، اللهم إلا أن يعودوا لمقالةِ أهل السنة في أمر التَّعديلِ والتجوير، والتحسين والتقبيح، وإنهما ليسا ذاتيين، ومردهما إلى ورود الشرع وغيره.

(٢) في (ص): «يستحيل»، وهو غير مستغرب من الناسخ.



[الباب الثَّامن]

بابُ الكلامِ في الإيمانِ

[تَعريفُ الإيمانِ]

إن قال قائِلٌ: ما الإيمانُ عِنْدَكُم باللَّهِ -تعالَى-؟

قِيلَ لَه: هو التَّصديقُ باللَّهِ، وعلى ذَلِكَ اجتماعُ أهلِ اللُّغةِ التي نَزَلَ بها القُرآنُ(١).

---

(١) قال ابن فورك مبينًا منهج الشيخ: في مسألة المصطلحات الاعتقادية، المسماة بـ «الأسماء والأحكام»، «وكان يقول: قد اتَّفقنا مع جميعِ المخالفينَ لنا في الإيمان أنَّ معنى الإيمان: هو التصديقُ في اللُّغةِ، قبل ورُودِ الشريعةِ، واتَّفقنا أنَّ القرآنَ نزلَ على لُغتِهم، فوجَبَ أن يُتعرَّفَ مَعْنَاه مِنها، ولم يثبت النَّقلُ -أي التغيير لما فيها- عن اللغةِ في شيءٍ من الأسماءِ والأوصافِ، ولا ثبت زيادةُ اسم بالشريعةِ مما لم يكن في اللغة... وأنَّ الأمر في الأسماء -أي المصطلحات الشرعية- في الشريعة، على ما كانَ عليها من اللُّغةِ، لم يبدِّل ولم يُغيِّرْها؛ فلمَّا وجدناهُم لا يعرفون في لغتِهم، قبل ورود الشريعة، الإيمانَ إلَّا التَّصديقَ، ولا يُسَمُّونَ ما عَدَا هذا القدرِ من الفعلِ إيمانًا، ولا يجري في عاداتهم: أنَّ السيد إذا أمر عبدَه بفعلٍ فَعَله: أنه «آمن به» بل يقولون: «أطاعه» فيفرِّقُونَ بين أن يُطيعَه وبين أن يؤمن به، فلَا يَرَوْنَ الإيمانَ إلَّا في تصديقِه والطاعةَ إلا في اتباع أمره، جرى هذا -عنده- أصْلًا مُعْتمدًا في إثباتِ اسم الإيمان بهذا المعنى.

وكان يقول : إن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به وكان لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيمانًا على الحقيقة، وكان لا يسمي المنافق مؤمنا على الحقيقة، بل كان يقول: إنه كافر =

قال اللَّه -تعالى-: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال -تعالى-: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

فلما كانَ الإيمانُ[(١)] في اللُّغةِ التي أنزلَ اللَّهُ -تعالى- بها القرآنَ هُوَ التَّصديقَ، وقالَ[(٢)] اللَّهُ -تعالى-: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] أي: بمُصَدِّقٍ لَنَا.

وقالوا[(٣)] جميعًا: «فُلانٌ يؤمنُ بعذابِ القبرِ والشَّفاعةِ» يريدونَ يُصدِّق بِذَلِكَ، فوجبَ[(٤)] أن يكونَ الإيمانُ هو ما كانَ عِندَ أهلِ اللُّغةِ إيمانًا، وهُو: التَّصديقُ.

[حُكمُ مُرتكبِ الكَبيرةِ]

فإن قال قائِلٌ: فحدِّثُونا عَنِ الفاسِقِ من أَهْلِ القِبلةِ أمؤمنٌ هُو؟ قِيلَ لَه: نَعَمْ، مؤمنٌ بإيمانِه فاسِقٌ بفسقِه وكبيرتِه. وقَدْ أجمعَ أهلُ

= لاعتقاده وغير مؤمن لإقراره» انظر مجرد المقالات: ص ١٥٠- ١٥١.

وقد أشار ابن فورك في هذا الموضع من «المجرد» أن الشيخ قد ارتضى الصيغة التي تُؤثر عن أبي الحسين الصالحي: وقد كان يقول -في المعرفة- إنها الخضوع؛ لأنها اعتقاد الإنسان أن اللَّه -تعالى- خالقه ومدبره، وأنه لم يملك لنفسه ضرًّا ولا نفعًا «لأن معرفة الإنسان بأن اللَّه واحد ليس كمثله شيء هو التوحيد للَّه، والتصديق له، ويزعم أن الكفر هو الجهل باللَّه تعالى، وهو ضد المعرفة باللَّه تعالى، وبالقلب يكون دون غيره من الجوارح...». انظر: المجرد ١٥١.

(١) (ص): «الآن».

(٢) في (غ): «قال».

(٣) الضمير للعرب أصحابِ، اللغة التي بها نزل القرآن.

(٤) في (غ): «وجب».

اللُّغةِ أنَّ مَن كانَ مِنْهُ ضَرْبٌ فهو ضارِبٌ، ومَنْ كَانَ منه قتلٌ فهو قاتِلٌ[١]، ومَنْ كان منه كُفرٌ فهو كافِرٌ، ومَنْ كانَ منه فِسقٌ فهو فاسِقٌ، ومَنْ كان مِنْهُ تصديقٌ فهو مُصَدِّقٌ، وكذلكَ مَنْ كان مِنْهُ إيمانٌ[٢] فهو مُؤمنٌ.

[إبطالُ المنزلةِ بين المنزلتَيْنِ]

ولو كانَ الفاسِقُ لَا مؤمنًا ولَا كافِرًا، لم يَكُنْ مِنْهُ كُفرٌ وَلَا إيمانٌ، لَكَانَ[٣] لا مُوحِّدًا ولا مُلحدًا، ولا وليًّا ولا عدوًّا: فلمَّا استحَالَ ذلك استحالَ أنْ يكونَ الفاسِقُ لا مؤمنًا ولا كافرًا، كما قالتِ المعتزلةُ.

وأيضًا: فإذَا كانَ الفاسِقُ مُؤمنًا قبلَ فِسْقِه بتَوْحِيدِه، فحُدوثُ الزِّنا، بَعْدَ التَّوحِيدِ، لَا يُبْطِلُ اسمَ الإيمانِ الذِي لَمْ يُفَارِقْه.

وأيضًا: فَقَدْ كانَ النَّاسُ قَبلَ حُدُوثِ واصلِ بنِ عطاءٍ رئيسِ المعتزلةِ[٤]، على مقالَتَيْنِ: منهم: خَوارجُ يُكفِّرونَ مُرتكِبِي الكَبَائرِ، ومنهُم: أهلُ استقامَةٍ، يقولُونَ: هو مؤمِنٌ بإيمانِه فاسِقٌ بكبيرتِه[٥].

---

(١) (ص): «قيل فهو قايل». والنقْطُ عمومًا غير مُنْضَبِطٍ في النص، وعلى القارئ التأمل والضبط.

(٢) في (ص): «فيه إيمان»، وفي (غ): «منه الإيمان»، ولعل الصواب ما أثبتنا.

(٣) في (ص): «ولكن».

(٤) عرف الشيخ بواصل بن عطاء، برئيس المعتزلة، وفسر الاعتزال بمخالفة الإجماع، وقد شاركه عمرو بن عبيد فيهما، ودورهما في تأسيس علم الكلام، بوجهته الاعتزالية، في البصرة. معلوم ومشتهر - انظر المرجع في علم الكلام، (مرجع سابق) ١/ ٢٩٤ وما بعدها.

(٥) قال ابنُ فُورك: «وكان يقول: إنَّ مذهبَ المعتزلةِ في المنزلةِ بين المنزلتينِ خلافُ الإجماعِ، وذلك أنَّ الناسَ قبلَ حدوثِ واصلِ بن عطاءٍ كانُوا علَى مقالتَيْنِ، في مُرتكبِ الكَبيرةِ من أهل القبلةِ: =

ولم يقل منهم قائل: إنه ليس بمؤمن ولا كافر، قبل حدوث واصل بن عطاء. حتى[١] اعتزل واصل الأمة، وخرج عن قولها، فسمي معتزليًّا بمخالفته الإجماع؛ فيهدِمُ[٢] الإجماعُ قولَه، و[ما] اتفق[٣] المسلمون عليه، من أن العاصيَ من أهلِ الصلاةِ[٤] لا يخلو منْ أن يكون مؤمنًا، أو كافرًا - يقضي على[٥] بطلان[٦] قوله.

وأيضًا فلو جاز لقائل أن يقول: إن من معه إيمان وأتى كبيرة فليس مؤمنًا ولا[٧] فاسقًا، لجاز لقائل أن يقول: بل هو مؤمن بإيمانه، ولا يقال: فاسق بفسقه. فإن كان هذا القول مستحيلًا؛ لأنه لا يجوز فسق لا لفاسق كان قولهم مستحيلًا؛ لأنه لا يجوز إيمان لا لمؤمن[٨].

= فمِنْ قائلٍ يقولُ: إنَّه كافر، ومن قائلٍ يقولُ: إنَّه مؤمنٌ فاسقٌ، ولم يقل أحدٌ إنَّه لا كافرٌ ولا مؤمنٌ. وذكر في بعضِ كتبِه: إنَّ الفاسِقَ من أهلِ القبلةِ محبوبٌ على إيمانِه مُوَالًى به، ولا يُقالُ: إنَّه مُبغَضٌ على فِسقِهِ ولا مُعادًى؛ لأنَّ البُغْضَ والعَداوةَ من اللَّه -تعالَى- لا يكونُ إلا لمَنْ عُلِمَ أنَّ عاقبتَه الكُفرُ». المجرد ص ١٥٤. والكلام يكاد يتطابق حرفيًّا مع ما في متن «اللمع» هنا.

(١) (ص): «حين»، (غ): «حتى»، وتابعناه.

(٢) كذا في (ص)، قرأها (غ): «فبعد من» ولعل ما أثبتنا هو الصواب.

(٣) في (ص): «واتفق».

(٤) في (غ): «القبلة».

(٥) لاحظ أسلوب الشيخ، الذي يكاد يكون من لوازمه.

(٦) قوله «على بطلان» في (غ): «ببطلان»، كدأبه في مثل هذا الموطن.

(٧) في (غ): «بل».

(٨) وهذا هو ما مضى عليه الشيخ أبو الحسن، إذ قال لزاهر بن أحمد السرخسي وهو يحتضر: اشهد علي أني لا أكفر أحدًا من أهل هذه القبلة. راجع ما مر في المقدمة ص ٤٤.

[الباب التاسع]

باب الكلام في الخاص والعام والوعد والوعيد

[الوعدُ والوعيد]

إن قال قائل: خبرونا عن قول الله -تعالى-: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣]، وعن قوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠]، وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ[1] ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠].

فالجواب عن ذلك: أن قولَه تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا﴾ [النساء: ٣٠] يحتمل أن يقع على جميع من يفعل ذلك، ويحتمل أن يقع على بعض؛ لأن لفظ «من» يقع في اللغة مرة على الكل، ومرة على البعض، فلما كانت صورة[2] اللفظة ترد مرة، ويراد بها البعض، وترد أخرى، ويراد بها الكل، لم يجز أن يقطع على الكل بصورتها[2]، كما لا يقطع على البعض بصورتها.

وكذلك لا يُقضَى بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾، و﴿إِنَّ[1] ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ﴾ [النساء: ١٠] على بعضٍ ولا على كلٍّ؛ إذ كان يقع ذلك تارة على الكل، وتارة على البعض.

(١) ليس في: (ص).
(٢) يستعمل المصنف -رضي الله عنه- لفظ الصورة بمعنى الصيغة. انظر كلام ابن فورك في هامش ص ٢٧٢ التالية.

ولو جاز لزاعم أن يزعم: أن الصورة[١] إنَّما هي للكلِّ حتَّى تأتيَ دلالةٌ للبعضِ[٢]، لم يكنْ هذا الزاعمُ -بزعمه هذَا- أولَى ممَّن قالَ: صُورةُ هذَا القول تُوجِبُ القضاءَ على البعض[٣] إلى أنْ تقومَ دلالةُ الكلِّ[٤].

فلما تكافَأَ القائلانِ في قَوْلِهما وَجَبَ أن يكونَ القولانِ جميعًا مُلْغَيَيْنِ.

وقد قال زهير:

وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ   يُضَرَّسْ بِأَنْيَابٍ وَيُوْطَأْ بِمَنْسِمِ[٥].

---

(١) يقصد المؤلف بالصورة: صيغة العموم أو الخصوص في ذاتها- كما ذكرنا آنفا.

(٢) في (غ): «البعض».

(٣) عبارة القضاء على كذا أسلوب للشيخ، كرره كثيرًا، وإن كان لا يروق لشيخنا الدكتور غرابة: فيغيره ويخطئ المؤلف، دون موجب.

(٤) هذا رأي الشيخ -في صيغ العموم والخصوص- من التوقف عَنْ إجراء ظواهرها، ما لم تكن قرينة، وهو ما عبَّر عنه هنا، وفي الكثير من كتبه، ولكنه في كتاب «المختزن» المفقود تبنى هذا «الزعم» كما يصفه، وهو العمل بظواهرها، ما لم تصرف قرينة عنه، وبينهما بون بعيد، فأي الرأيين، استقر عليه الشيخ نهائيًا؟ هذا تساؤل نقدمه لرجال علم الكلام أو السادة الأشعرية، ليُعملوا العقلَ في ترتيب المؤلفات، وتطور محتوياتها، والإجابة عن كل هذه التساؤلات. وانظر ابن فورك ١٦٤- ١٦٥؛ إذ ينقل من المختزن: «وقد ذكرت في كتاب التفسير بخلاف ذلك، وقال: إن مذهبي إجراء الكلام على عمومه وظاهره، إلا ما خصه الدليل. وأضاف ابن فورك: وهذا غير معروف عند أصحابه؛ لعزة وجود هذا الكتاب عند أكثرهم، وبعضه لقلة عنايتهم بتدبره». انتهى بتصرف قليل.

(٥) في (ص): «بميسم» راجع ديوانه- ص ٢٥.

وليس كل من لا يصانع كذلك.

وقال[(١)]:

. . . . وَمَنْ لا يَظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ

(وليس كل من لا يظلم الناس يظلم)[(٢)].

ويقول القائِلُ: جاءني من أحببتُ، وإنما يعني واحدًا.

ويقول: جاءني التُّجَّارُ، وإن لم يكن الكل جاءوه[(٣)]، وجاءني جيراني، وإن لم يأتِهِ[(٤)] جميعُهُم. ويقول القائلُ: لَقِيَني الفُجَّارُ بما كرهتُ، ولا يعني جميعَهُم.

فلما كانتْ هذه الألفاظُ تَرِدُ مرةً [و]يُرادُ بها الكلُّ، وتَرِدُ أخرَى ويُرادُ بها البعضُ، لم يَجُزْ أن يُقضَى علَى الكلِّ دونَ البعضِ، ولا على بعضٍ[(٥)] دون الكل إلا بدلالةٍ.

وأيضًا: فلو وَجَبَ القضاءُ بصورةِ هذه الآيات؛ أن يُقضَى على

---

(١) أي زهيرُ بنُ أبي سلمى، والبيتُ بتمامِهِ في معلقته، كسابقه:

وَمَنْ لَمْ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلاحِهِ يُهَدَّمْ وَمَنْ لا يَظْلِمْ النَّاسَ يُظْلَمِ

(٢) كل ما بين القوسين سقط من غ، فهذه ثلاثة مواضع في صفحة واحدة، يخالف شيخنا ما في ص دون إشارة إليه. وقد سلفت الإشارة إلى ذلك آنفًا.

(٣) كذا في (ص)، (غ): جاءه. دون إشارة.

(٤) في (غ): «يأتِ».

(٥) في (غ): «البعض».

عذابِ كلِّ فاجرٍ، وآكلِ أموالَ اليتامى ظُلمًا، وآكِلِ أموالِ النَّاسِ بالباطِلِ -لوجب أن يقضى على أن كل الموحِّدين من أهل الصلاة في الجنة، بظاهر قوله -تعالى-: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ [النمل: ٨٩] وبظاهر[١] قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] على أن كل مقتول في سبيل اللَّه في الجنان يرزق فيها. وبظاهر قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] على كل ذنب أنه مغفور، إلا ذنبًا[٢] وقَّفَ عليه النبيُّ، صلَّى اللَّه عليه وسلم، وأجمعَ المسلمونَ أنَّه لا يغفر، وهو الشرك والكفر[٣].

وليس قولُ مَنْ قالَ: إنَّ الآياتِ في الوعيدِ عامَّةٌ[٤]، والآياتُ الأُخَرَ[٥] خاصَّةٌ، أَوْلَى مِنْ قالبٍ قَلَبَ القِصَّةَ، وجعلَ آياتِ الوعيدِ خاصَّةً، والآياتِ الأُخَرَ عامةً.

---

(١) أي: ولوجب القضاء... بظاهر... إلخ، وفي غ: بظاهرة. أحسبها غلطة مطبعية فهي تأتي صحيحة في الموضع التالي.

(٢) غيرها (غ) إلى: (حتى الذنب الذي) وهو خطأ ويعكس المعنى. وهي غريبة من مثله.

(٣) في نحو قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

(٤) (ص): «إن الآيات عامة في الوعيد عامة» حذفنا الأولى للتوافق بين الجملتين.

(٥) كذا في (ص)، (غ): الآخرة. في الموضعين.

وأيضًا فلَوْ وَجَبَ أن يُقضَى بظواهِرِ الآياتِ على أنَّ كلَّ فاجرٍ وآكلِ أموالِ اليتامى ظُلمًا في جَهَنَّمَ؛ لجازَ أن يُقْضَى بقولِ اللَّه -تعالَى-: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الملك: ٨-٩] أن النار[1] لا يدخلها إلا كافر، وبظاهر قوله -تعالى-: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٤-١٦] أن كل من يصْلَىٰ النارَ كذلكَ[2].

---

(١) (ص): «مكذبًا أن النار». وقد رأى (غ) حذف كلمة: مكذبًا، وأنها مقحمة، وهو محقٌّ في ذلك، لأنَّ المصنف يريد أن هذه الآية وأمثالها من آيات الوعيد تؤدي بظاهرها إلى أن النار لا يدخلها إلا كافر، مع أن عصاة المؤمنين قد يعفى عنهم وقد ينالهم قدر من العذاب، ثم يؤمر بهم إلى الجنة.

(٢) قال ابن فورك: «وكان يقول: إن وعده ووعيده يتعلقان على عواقب الأحوال، وإن قوله -تعالى-: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ معناه: إذا ماتوا عليه، وإن قوله -تعالى-: ﴿مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾ معناه: إذ مات على الشرك.

وعلى ذلك كان يتوقَّفُ في أمرِ الفُسَّاقِ من أهلِ القِبلَةِ إذا ماتُوا من غير تَوْبةٍ، فيُجوِّزُ أن يعفوَ اللهُ عنهم، ويُجوِّزُ أن يُعذِّبَهم قدرًا مِنَ العذابِ، ثم يُدخلَهم الجنَّةَ، وربَّما احتجَّ بقولِه: -تعالى-: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ وأنَّ الفاسِقَ معه أعظمُ الطَّاعاتِ وهُو المعرفةُ والتوحيدُ والمحبَّةُ للَّه -تعالى- والتَّعظيم، وأنَّ ذلك مما وَعَدَ اللهُ فاعلَه عليه ثوابًا ولا بدَّ أن يَراه مع قولِه -تَعالَى-: ﴿لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم﴾ و﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ فقالَ: هذا يُوجِبُ الحكمَ بأنَّ عذابَ الفاسِقِ غير مؤبَّدٍ، وأنَّه لا محالَةَ يَرجِعُ من النَّارِ ويدخل الجنَّةَ.

وكان يقولُ: ظواهِرُ آيِ القرآنِ -في الوَعْدِ والوعيدِ- لا تُوجِبُ القضاءَ =

وبظاهر قول اللَّه -تعالى-: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] أنَّه لا يَترُكُ الحكمَ بما أنزلَ اللَّهُ إلَّا كافِرٌ.

فلمَّا لم يَلْزَمْ أنْ لا يدخلَ النَّارَ إلَّا كافرٌ[١]، بهذِه الآياتِ، لم يَلْزَمْ أنْ يَكونَ كلُّ فاجرٍ في جَهَنَّمَ، وكلُّ آكِلٍ أموالَ اليتامَى ظلمًا، وكلُّ مَنْ يَأْكُلُ أموالَ النَّاسِ بالباطِلِ في النَّارِ؛ للآياتِ التي تلوناها.

والجَوَابُ عن كلِّ آيةٍ يعتلُّونَ[٢] -بها في الوعيدِ- كالجَوَابِ عن هذِه الآياتِ.

= بتَعْمِيمٍ ولا تَخْصيصٍ، بِصُورِ الألفاظِ وصِيغتِها؛ لأنَّ ذلكَ يَرِدُ مرةً، والمرادُ بها البعض، ويَرِدُ مرةً والمراد بها الكلُّ، فلا يُمْكِنُ القضاءُ لأَجْلِ صورتِه بتعميمٍ دون تَخصيصٍ أو تخصيصٍ دون تَعميم. وكان يقولُ: إنَّما قَطَعْنَا بوعيدِ الكافرينَ وعُمُومِ ذلك في جُملِتهم لا لأصلِ صورةِ الأخبارِ، بَلْ للإجماعِ الَّذي قارَنَه، وكذلكَ الوعدُ في جملةِ المؤمنينَ.

فأمَّا الفاسِقُ فقد اجتمَعَ فيه أمرانِ: طاعةٌ ومعصيةٌ وبرٌّ وفجورٌ وإيمانٌ وفسقٌ، ولا يصحُّ أن يكونَ أحدُهما مُسقطًا لصاحبِه لأجلِ أنَّه لا يُنافِيهِ ولا يُضادُّه، فاجتمَعَ له الوَصْفَانِ والاسمانِ من الفِعْلَيْنِ، فدَخَلَ في الاسمَيْنِ جَميعًا، ولم يُمكنُ تَغليبُ أحدِهما على صاحِبِه من حيثُ الاسمُ والوصفُ. فوَجَبَ أن التَّغليبَ والترجيحَ إنما يحصُلُ من غيرِ هذا الوَجْهِ. فأَوجَبَ ذلك عِنْدَه الوقفَ في أحكامِهم. وهذا من أصولِ أهلِ السُّنَّةِ في قولِهم: ولا نُنْزِلُ أحدًا جنةً ولا نارًا من أهل الذنوبِ، بل تردُّ أحكامهم إلى اللَّه -تعالى- ونَقُولُ: «إنْ شاءَ عذَّبَهم، وإن شاء عفا عنهم». اهـ من المجرد ص ١٦٣- ١٦٤.

(١) في (ص): «كافرًا».

(٢) يقصد المصنف بضمير الجماعة الغائب: طائفةَ المعتزلة، فالخلاف معهم في أمر الوعد والوعيد، وسيصرح باسمهم في الفقرة التالية.

وقوله: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنًا وَظُلۡمًا﴾ [النساء: ٣٠][1] يَحْتملُ: من يفعل ذلك مُستحلًّا[2] ويَحتمِلُ الجميعَ.

وقولُه: ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ يَحتمِلُ البعضَ منهم وهُمُ الكفَّارُ ويَحتمِلُ الجميعَ، وكذلكَ الجوابُ عَنْ كلِّ آيةٍ في الوَعيدِ.

ويلزمُ المعتزلةَ أن يكونَ جميعُ أهلِ الشِّمالِ كافِرينَ؛ بظاهِرِ قولِ اللَّه -تعالى-: ﴿وَأَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿٤١﴾ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿٤٢﴾ وَظِلٍّ مِّن يَحۡمُومٍ ﴿٤٣﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ﴿٤٤﴾ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَبۡلَ ذَٰلِكَ مُتۡرَفِينَ ﴿٤٥﴾ وَكَانُواْ يُصِرُّونَ عَلَى ٱلۡحِنثِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٤٦﴾ وَكَانُواْ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الواقعة: ٤١-٤٧].

وبقوله[3]: ﴿وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُوتَ كِتَٰبِيَهۡ ﴿٢٥﴾﴾ إلى قوله -تعالى-: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٣٣﴾ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلۡمِسۡكِينِ ﴿٣٤﴾﴾ [الحاقة: ٣٣-٣٤][4].

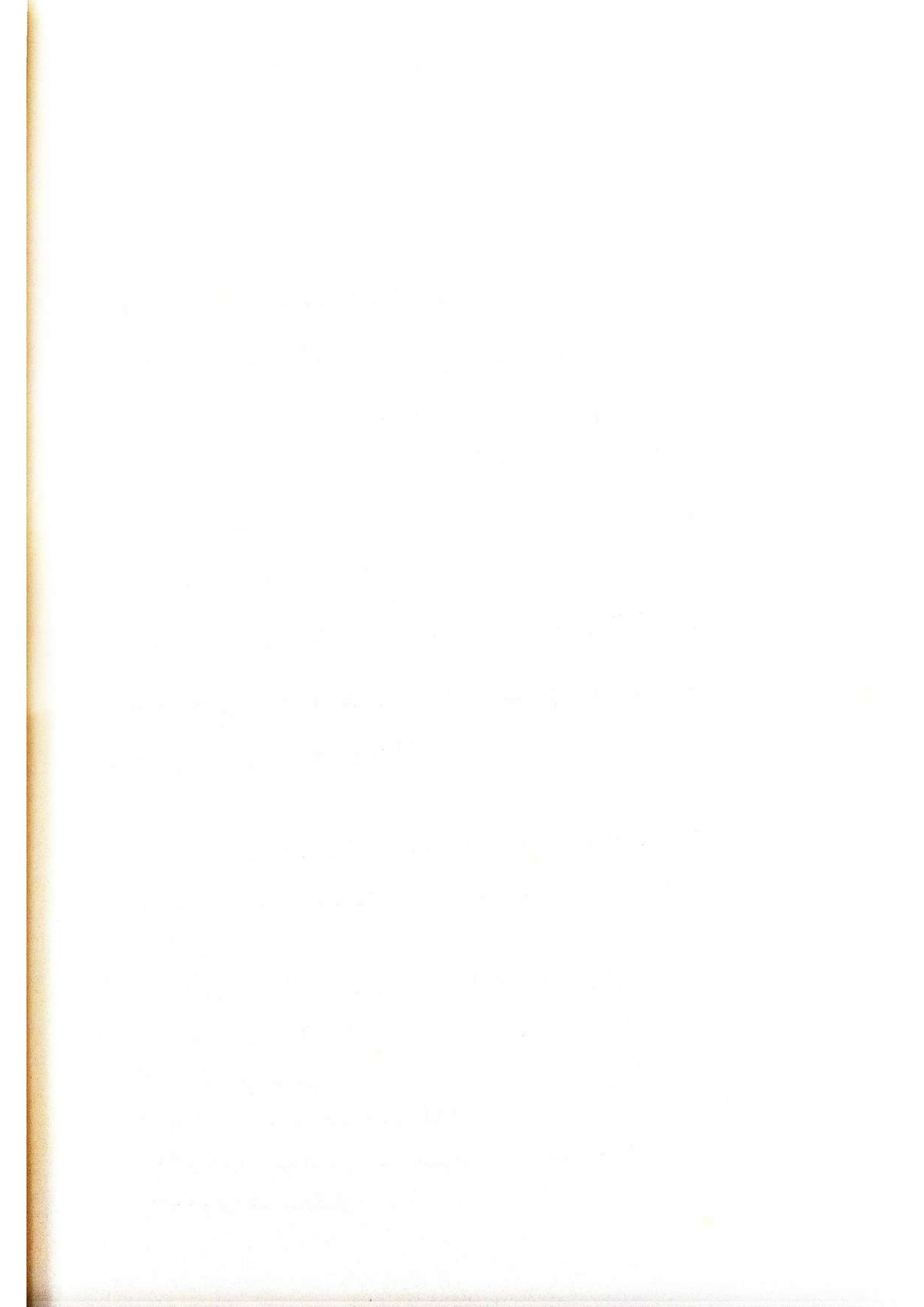
---

(١) وتتمة الآية ﴿فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارًاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: ٣٠].

(٢) في (ص): «مستحيلًا»، وأبقاها (غ)، لكنه نبه عليها، وينبغي حذف الياء من المتن.

(٣) معطوفة على قول المصنف، أول الفقرة السابقة: «بظاهر قول اللَّه».

(٤) والمصنف يوكد هنا قوله الذي نقله صاحب «المجرد»: «وهذا من أصولِ أهل السنَّة، في قولهم: ولا ننزل أحدًا جنةً ولا نارًا، ونقول: إن شاءَ عذَّبهم، وإن شاء عفا عنهم» ص ١٦٤. وهو يظهر السمَّاحة مع عصاة المؤمنين ولو ارتكبوا الكبائر، لما معهم من إيمان، على حين يقول المعتزلة بتخليدهم في النار كالكفار.



[البابُ العاشرُ]

بابُ الكلامِ في الإمامةِ

[الاستدلال بالإجماع على إمامة الصديق]

إن قال قائلٌ: ما الدليل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه؟

قيل له: الدلالة[1] على ذلك: أنَّا وجدنا الناس على ثلاثة أصناف:

قائلينَ: يقولونَ بإمامةِ علي بعدَ الرَّسولِ -صلَّى اللَّه عليه[2]-،

وقائلينَ: يقولُون بإمامةِ العبَّاسِ رضي الله عنه[3]-، ورأينا عليًّا والعباس قد بايعاه[4] وانقادَا لأمره في[5] كافَّةِ المسلمين. وإنْ كانَ قد توقَّفَ عَنِ البيعةِ مُتوقفونَ، وقتًا ما، فَقَدْ أَطْبَقُوا علَى البَيْعَةِ لَه، والانقيادِ لإمامتِه، والكونِ تحتَ رايتِه، واتِّباع أمرِه. وقالُوا لَه: يا خليفةَ رسولِ اللَّه صلى الله عليه وسلم، ولا يَجوُز أن تُجْمِعَ الأمةُ على خطأٍ.

---

(١) في (غ): «الدليل». أثبتنا ما في (ص).

(٢) زاد (غ) هنا كدأبه في سائر المواضع المماثلة: «وسلَّم».

(٣) زاد (غ) هنا: «وقائلين يقولون بإمامة أبي بكر رضي الله عنه»، لكنه أضاف أنها مفهومة من السياق.

(٤) الضمير لأبي بكر رضي الله عنه.

(٥) قوله: «في» هنا بمعنى «ضمن»، كما في قول -تعالى-: ﴿لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [العنكبوت: ٩].

(ح) العمدة -في باب الإمامة- هو الإجماع، لا النص، عند أهل السنة =

ولا يجوزُ لمدَّعٍ[١] أن يدَّعيَ أن باطنَ عليٍّ والعبَّاسِ بخِلافِ ما أظهراهُ، ولَوْ جازَ ذلكَ، لم يَجُزْ لنا أن نقضيَ على صحَّةِ إجماعٍ من الأمَّةِ على شيءٍ، [لأنَّا][٢] لا نأمنُ أن يكونَ باطنُ بعضِ الأمةِ خِلافَ ظاهرِهم[٣].

= والجماعة، وإن مال ابن حزم إلى النص على أبي بكر، ولو كان كذلك لما جاز -كما قال الشيخ في آخر هذا الباب- أن يقول لسيدنا عمر: «ابسط يدك أبايعك». وقد لا يخرج عن السياق أن البحث الحديث في «الخلافة»، في خارج المجال الشيعي، يركز على الإجماع أصلًا لمشروعيتها كما هو الحال في دراسة عبد الرزاق السنهوري -منذ قرن تقريبا- وكذا الأستاذ على الرازق، لكنه شكك في بحثه المعاصر للسنهوري، أو السابق عليه بقليل، في حجة الإجماع نفسه، واعتبرها مجرد نظام تاريخي، ولكنه عاد بتمحيص الأمر فأصدر عام ١٩٤٦م كتابا عن الإجماع في الشريعة الإسلامية، وقرر مصدريته للأحكام واستشهد بإجماع الصحابة على خلافة أبي بكر، وكان ذلك منه عدولا غير مباشر عما أبداه في بحثه الأول عن الخلافة. ومثله ولكنه كان صريحا في إعلان تغييره لموقفه الأستاذ خالد محمد خالد إذ عدل عما قرره في كتابه الأول (من هنا نبدأ) بكتابه الأخير (الإسلام دين ودولة). انظر توفيق الشاوي: أوراق عبد الرزاق السنهوري -الخلافة. طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، وضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ط أولى ٢٠ وما بعدها. وعلى عبد الرازق: الإجماع، ط ص .

(١) (ص): لمدعي، أصلحها (غ).

(٢) ليست في (ص) وزادها (غ). ويتطلبها السياق

(٣) قال ابن فورك: «وكان يقول في إمامة هؤلاء الخلفاء الأربعة، على هذا الترتيب الذي مضى ذكره: إنه لم تكنْ إمامةُ واحدٍ منهُم بنَصٍّ من الرسول، =

فلما كانَ بما يَظهرُ من الأمةِ، مِنَ الاتِّفاقِ، قد يُعلَمُ بِهِ الْإِجْماعُ، ولا يُلتفَتُ إلى دَعْوَى مَنِ ادَّعَى الباطِنَ، وكان مُدَّعِي ذلكَ كقائِلٍ يقُولُ مِنَ الخوارجِ[1]: إنَّ باطِنَ عليٍّ بخِلافِ ظاهِرِه؟

فلمَّا كانَ في هذا إبطالُ الإجماعِ وجبَ القضاءُ على[2] إمامةِ أبي بكرٍ بعقدِ مَنْ عقدَها لَهُ من المسلمينَ، وبَيْعَةِ مَن بايعَه من المهاجِرينَ والأنصارِ، وإجماعِ المسلمينَ عليه في وقتِه؛ لا سيَّما وعليٌّ والعباسُ عاقدانِ له البيعةَ علَى أنفسِهِما، ومُقرَّان له بالإمامةِ، وخلافة الرسولِ -صلَّى اللَّهُ عليه.

فإذا كانتِ الإمامةُ لا تخرُج عنْ هؤلاءِ الثَّلاثةِ بإجماعٍ، وقد بايعَاه في كافَّةِ المسلمينَ، وَجَبَ أن يكونَ إمامًا مُفترَضَ الطَّاعةِ.

[إشارة الوحي إلى إمامة الشيخين]

وقد نطقَ القرآنُ بإمامةِ الصِّديقِ، ودلَّ على إمامةِ الفاروقِ، وذلك أنَّ اللَّهَ -تعالى- قال في سورةِ «براءة» للقاعدِينَ عن نُصرةِ نبيِّه -صلَّى الله عَلَيْه- والمتخلِّفينَ عن الجهادِ معه: ﴿فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُواْ مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ﴾ [التوبة: ٨٣].

وقالَ في سورةٍ أُخْرَى: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ

= بلْ تثبتُ إمامةُ كلِّ واحدٍ منهم بعقدِ مَنْ عقدَها لَه مِنْ «أهلِ الحلِّ والعقدِ»، وما حَصَلَ [مِنَ] الإجماعِ بَعْدَه عَلَيْه، فإنَّما ذلكَ تأكيدٌ للعقدِ لا أنَّه دِلَالَةٌ على الإمامَةِ ابتداءً» مجرد المقالات: (١٨٦).

(١) في (ص): «كقائل بقول من الخوارج من يقول».

(٢) أسلوب الشيخ في سائر المواضع المماثلة، ولا بأس به.

مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥] يعني قَوْلَهُ: ﴿لَن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾، ثم قال: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا(١) كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الفتح: ١٥].

ثمَّ قالَ: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾، يقولُ إن أَطَعْتُمُ(٢) الدَّاعي لكُم إلَى قتالِهم آتاكُم اللَّهُ -تعالى- أجرًا حسنًا، ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا﴾ يعني تُعرِضُوا عن إجابةِ الدَّاعِي لكم إلى قتالِهم ﴿كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ﴾ كما أعرضتم من قبل ﴿يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾.

وقد علمنا(٣) أنَّ الداعِيَ لهم غيرُ النَّبيِّ صلى اللَّه عليه؛ لأنَّه قال لنبيِّه: ﴿فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا﴾، وقال في سورة «الفتح»: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾، فمَنَعَهم اللَّهُ -تعالى- عن الخروجِ

---

(١) أضاف (غ) هذا الجزء من الآية الذي لم يرد في (ص)، وهو كما قال: أعون على الفهم.

(٢) (ص): «يقولون أطعتم»، (غ): «يقول» وهي هنا بمعنى: يُريدُ، كما هو متداول في كتب اللغة ومعاجمها.

(٣) هنا موطن الإشارة بالآيات السابقة إلى ما سيكون، وقد كان زَمَنَ خلافةِ مَن جاء بعد النبي -صلَّى اللَّه عليه وسلَّم- وهما الشيخان، وشارك من تخلف قبلُ، أو بعضهم في لقاءِ الرومِ، والفرسِ، وأهل اليمامة، زمن الشَّيخينِ رضي اللَّه عنهما، وإنما اعتبرها إشارات، لأن المصنِّف لا يقول بالنص أصلًا بخلافة أحدٍ من الراشدين، كما سيأتي، ولكنه في الحقيقة استخلاصٌ بديع من جملة الآيات القرآنية التي استشهدَ بها -رحمه اللَّه.

مع نبيِّه -صلَّى اللَّه عليه-، وجعل خروجَهم معه تبديلًا لكَلَامِه، فوجبَ أنَّ الدَّاعِيَ الذي أُمِرُوا باتِّباعِه داعٍ يدعُوهُم بعد الرسولِ [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم][1].

وقد قال الناس قولَيْنِ[2]: قال بعضهم: هم فارس والروم، وقال آخرون: هم أهل اليمامة.

وأبو بكرٍ قاتَلَ الرُّومَ، وأهلَ اليَمامةِ، وقُوتلتْ فارِسُ في أيامِهِ، وظَفِر[3] بهم مَنْ بَعْدَه.

فإنْ كانُوا أهلَ اليمامةِ، أوِ الروم فقد قاتلهم أبو بكر -رضي اللَّه عنه- وفي ذلك[4] إيجاب إمامته.

وإن كانوا فارسَ فقدْ قُوتِلُوا في أيَّامِه، وفَرغَ عُمرُ منهم مِنْ بعدِه، فقَدْ وَجَبَت إمامةُ عُمرَ.

وإذا وجبتْ إمامةُ عُمرَ وَجَبَتْ إمامةُ أبي بكر رَضِيَ اللَّه عنهما؛ لأنَّ أبا بكرٍ عقدَها له.

وإن كان المعنى: مَنْ قاتلَ فارس وفرغَ منهُم، فإذا وجبت إمامةُ عمرَ وَجَبَتْ إمامة أبي بكر؛ لأنه هو العاقِدُ لإمامتِه.

فدلَّ ما قُلْناه من القرآن علَى إمامةِ الصِّديقِ والفاروقِ.

---

(١) صيغة الدعاء ليست في (ص)، ولا (غ).

(٢) في تفسير القوم المقصودين بالقتال بعد النبي -صلى الله عليه وسلم- كما نَبَّهَ عليه (غ)، راجع تفسير ابن كثير في الآيات المذكورة.

(٣) (ص) و(غ): «وظهر بهم» ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) في (ص): «ذاك».

وإذا وَجَبَتْ إمامةُ أبي بكرٍ بالدلالاتِ الَّتي ذكرناهَا بظاهرِ القرآنِ[١]، وبإجماع المسلمين في وقته عليها، فسدَ قولُ مَنْ قال: إن النبيَّ -صلى اللَّه عليه- نصَّ على إمامةِ غيرِه؛ لأنَّه لا يَجوزُ إمامةُ مَنْ نصَّ الرسولُ على إمامةِ غيرِهِ.

وهذا يقضي عَلَى بطلان[٢] قول مَنْ قالَ: إنَّ النبيَّ -صلَّى اللَّه عليه- نَصَّبَ عليًّا بعده إمامًا[٣].

ومما يُبطِلُ قولَ منْ قال بالنَّصِّ على أبي بكرٍ: أنَّ أبَا بكر قال لعُمرَ: «ابْسُطْ يدَكَ أبايعْك» يومَ السَّقيفَةِ.

فلو كانَ رسولُ اللَّهِ -صلَّى اللَّه عليه- نصَّ على إمامتِه، لم يَجُزْ أن يقولَ: «ابْسُطْ يدَكَ أبايعْكَ».

وقَدْ قُلنا في الأبوابِ التي تكلَّمنا عليها قَوْلًا وجيزًا.

[تم الكتاب والحمد للَّه رب العالمين
وصلى اللَّه على محمد وآله وسلم][٤].

---

(١) بظاهر القرآن لا بنصه، ولعل «وجبت» في كلام المصنف تعني: صحت؛ لأن التفسير لاحق على الأحداث، وإنما هو مفيد -كما صرّح- في إفسادِ دعاوى الشيعة بالنص على غير الشيخين» وعلى وجود «سَنَدٍ» لإجماعهم على أبي بكر.

(٢) هذا آخر موضع يقترح فيه شيخنا تغيير عبارة المصنف التي تكررت مرارا عديدة حتى لتعد من لوازمه.

(٣) كأحاديث الغدير والكساء ونحوها مما يتشبث به الشيعة في دعواهم النص على إمامة علي، بعد النبي -صلى اللَّه عليه وسلم- بلا فصل. انظر الطوسي: تجريد الاعتقاد -بتحقيقنا- ص ٦٢ وما بعدها.

(٤) هذه العبارة بين المعقوفين، هي في الغالب من الناسخ لا من النص. واللَّه أعلم.

ملاحق الكتاب

١- (أ) بخبر لقاءِ الشيخ محمد بن خفيف الشيرازي بأبي الحسَن الأشعري -رضي اللَّه عنه- (ب) والمقامة الشيرازية في ذلِكَ اللقاء.

٢- وصية ابن خفيف لمُريدِيهِ (الوصية العربية الأصل).

٣- مُعْتَقَدُ ابنِ خَفِيف، وهو مختصر «لِلُّمَعِ» أو تعليقة عليه.

٤- الكشافات:

١- كشاف الآيات القرآنية.

٢- كشاف الأحاديث والآثار.

٣- كشاف الأمثلة الكلامية.

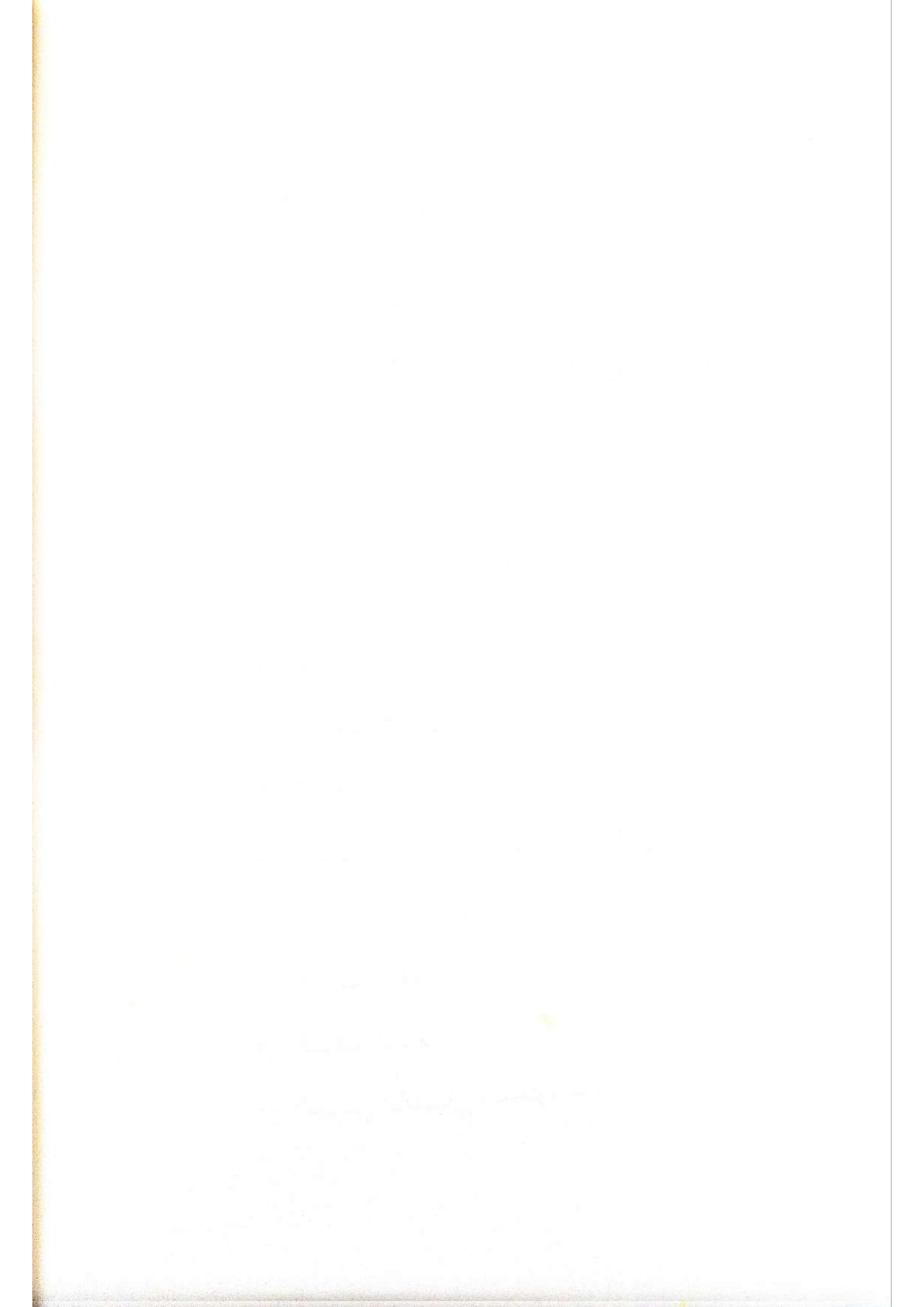
٤- كشاف الجماعات والطَّوائف والفِرَق.

٥- كشاف المصطلحات الكلامية.

٦- كشاف الأعلام.

٧- كشاف الأشعار.

٨- الفهرس التَّفصيلي للمحتويات.



ملحق (١)

أ- بخبر لقاءِ الشيخ محمد بن خفيف بأبي الحسَن الأشعري -رضي الله عنه-
ب - والمقامة الشيرازية في ذلِكَ اللقاء

(أ)

في المقدمات التي مهدت بها المستشرقة الفاضلة آنا ماري شيمل لنشرتها لسيرة الشيخ أبي عبد اللَّه محمد بن خفيف الشيرازي، بعنوان «سيرت الشيخ الكبير»[١] أورد فصلًا سجَّلَ فيه خبرَ هذا اللقاءِ، يتضمَّنُ[٢]: «ولقد سمعت الأستاذَ أبا عبد اللَّه محمدَ بنَ عبيدِ اللَّه الشيرازيَّ الصوفيَّ -رَحِمَهُ اللَّهُ- يقول: سمعتُ بعضَ أصحابِ أبي عبد اللَّه ابن خفيف -رَحِمَهُ اللَّهُ- يقول: سمعتُ أبا عبد اللَّه ابنَ خفيفٍ، يقول: «دخلتُ البصرةَ في أيام شبابي، لأرى أبا الحسنِ

(١) ألفه بالعربية، ثم ترجمه الشيخ ركن الدين يحيى بن جنيد الشيرازي إلى الفارسية، وقد نشرت الأستاذة آنا ماري شميل النص الفارسي باستانبول، وقدمت له بمقدمة ضافية، تربو على المئة صفحة، ونظرًا لفقد الأصل العربي، فقد قام الأستاذ الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا -العالم المصري، رحمه اللَّه- برده إلى العربية، وطبع بالقاهرة عام ١٩٧٧م، وقد ورد الخبر عند السبكي في الطبقات نقلًا عن القشيري. انظر السبكي ٣/ ٤٠٢.

(٢) سيرة الشيخ الكبير: ٢٨٨-٢٨٩.

الأشعريِّ -رحمة اللَّه عليه- لمّا بلغني خبرُه، فرأيت شيخًا بهيَّ المنظر، فقلت له: أين منزلُ أبي الحسن الأشعري؟ فقال: وما الذي تريد منه؟ فقلت: أُحبُّ أن ألقاه، فقال: ابتكِرْ غدًا إلى هذا الموضع. قال: فابتكرت، فلما رأيته تبعته، فدخل دار بعض وجوه البلد، فلما أبصروه أكرَمُوا محلَّهُ.

وكان هناك جمعٌ من العلماء، ومجلسُ نظَرٍ، فأقعدوه في الصَّدْر. فلما شُرِع في الكلام، دخل هذا الشيخ، فأخذ يرد عليه ويناظره[1]، حتى أفحَمَه. فقضيت العجبَ من علمِهِ وفصاحتِهِ، فقلت لبعض من كان عندي: مَنْ هذا الشيخُ؟ فقال: أبو الحسن الأشعريُّ.

فلمّا قاموا تبعته، فالتفت إليّ وقال: يا فتى[2] كيفَ رأيتَ الأشعريَّ؟ فخدمته وقلت: يا سيدي؛ لما هو في محله[3]: ولكن مسألة، فقال: قل يا بُنيَّ. فقلتُ: مثلُكَ -في فضلك وعلوّ منزلتِكَ- كيفَ لمْ تَسأَلْ، ويَسْأَلُ غيرُك؟ فقال: أنا لا أتكلم مع هؤلاء ابتداءً، ولكنْ إذا خاضُوا في ذكر ما لا يجوزُ في دينِ اللَّه، رَدَدْنَا عليهم؛ بحكم ما فرض اللَّه علينا[4]، من الرد على مُخالِفي الحق.

وعلَى هذه الجملةِ سيرةُ السلفِ أصحابِ الحديث، المتكلمين منهم، في الرَّدِّ على المخالفين، وأهلِ الشُّبهِ والزَّيغِ.

---

(١) يقصد: تدخل في المناقشة هذا الشيخ الذي جاء في صحبته، وهو لا يعرفه بعدُ.

(٢) كان ابن خفيف فوق العشرين، والأشعري في نحو الخامسة والثلاثين [عام: ٢٩٥هـ تقريبا] بعد تحوله عن الاعتزال وتأليفه «الإبانة» و«اللمع».

(٣) أي: ما يليق بمثله.

(٤) في الأصل: عليه.

ب- المقامَةُ الشيرازية في المناظرة الأشعرية

وقد أضاف الشيخ ركنُ الدينِ الشيرازيُّ، إلى ترجمته، نصَّ هذه «الوصفةِ الأدبية» التي كتبها ابنُ خفيف -بلغة المقامات- عن هذا اللقاء، ورواها عن خَطِيبِ الري الشيخِ ضياءِ الدين الرازيّ، والدِ الإمام الرازيِّ -رضي الله عنهما-.

الفصل رقم (١٤)

دَعَـانِـي أَرَبْ وَحُـبٌّ أَدَبْ

وَلُـوعٌ أَلَـبْ (م) ـبَّ[١]، وشوقٌ غَلَبْ

وَطَلَـبٌ [و] يـا لَـهُ مِـنْ طَـلَـبْ

أَن أُحَرِّكَ نَحْو الْبَصْرَة ركابي، في عُنْفُوانِ شَبابي؛ لِكَثْرَة مَا بلغني على لِسَان البدَويِّ والحضَريّ، من فَضَائِل شَيخنَا أَبي الْحسن الأشْعَرِيّ؛ لأستسعِدَ بلقاءِ ذَلِك الوَحيدِ، وأستفيد مِمَّا فتح اللَّه -تَعالَى- عَلَيْهِ من ينابيع «التَّوْحِيد»؛ إِذْ حَاز في ذَلِك الْفَنّ قَصب السِّباق، وَكَانَ مِمَّن يُشار إِلَيْهِ بالأصابع في الآفَاق، وفَاق الْفُضلَاءَ من أَبنَاءِ زَمَانِه، واشتاق الْعلمَاءُ إِلَى اسْتِمَاع بَيَانِه.

(١) ألب: أتى من كل جانب.

وكنت يَوْمئذٍ لفَرْط اللّهج[(١)] بِالْعلم واقْتباسه، والطَّمع في تقمُّص لِبَاسه، أختلفُ إلَى كل مَن جلَّ وَقلَّ، وأستسْقَى الوابلَ والطَّلَّ، وأتعلّل بعَسَى وَلَعلَّ. فَأخذت إلَيْهِ أُهْبَةَ السَّير، وخَفَقْتُ إلَيْهِ خُفوق الطَّير، حتَّى حَلْلتُ ربُوعَها[(٢)]، وارْتبعْتُ رَبيعَها، فوَجدتُها على مَا تصفُها الألسُن، وتلذُّ الأَعْينُ، لَطِيفَة[(٣)] الْمَكان، طَريفةً للسُّكَّان[(٤)]، تُرغِّب الْغَرِيب في الاسْتِيطان، وتُنْسِيه هوى الأوطان، فألقيتُ بها الجِران[(٥)]، وأَلْفَيْتُ أَهلَها الْجِيرَان.

فَلَمَّا أنختُ بمَغْناها الخصِيب، فأَصَبْتُ من مرعاها بنَصِيب، كنت أرودُ[(٦)] في مسارح لَمَحاتِي، ومسابح[(٧)] غَدَواتي ورَوْحاتِي، أحدًا يشفي أُوَامي، ويُرشِدني إلَى مَرامِي، حتَّى أَدَّتْني خَاتِمَةُ المطاف، وهدتْني فَاتِحَة الأَلْطاف، إلَى شيخ بَهِيٍّ منظرُه، شهيٍّ مخبرُه، تعلوه حُمْرَة، مُتحبِّبٍ[(٨)] إلَى زُمْرة، فلمحتُه ببَصَري،

---

(١) في ج، ز: «التلهج»، والمثبت هو ما في المطبوعة.

(٢) الضمير للبصرة.

(٣) في المطبوعة: «نظيفة» والمثبت من: ج، ز.

(٤) في المطبوعة: «ظريفة السكان» والمثبت من: ج، ز.

(٥) الجران: مقدم عنق البعير من مذبحة إلى منحره (المصباح)، كناية عن التوقف عن السفر.

(٦) في ج، ز: «أزود» وفي المطبوعة: «أروز» ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٧) في المطبوعة: «ومسايح» وفي ز: «وسايح» وهي في ج بغير نقط. ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٨) في المطبوعة: «متحير» والمثبت من: ج، ز. كذا علق المترجم العربي، =

وأمعنْتُ فِيهِ نظَري؛ [و]فَرِحْتُ بِهِ فرحةَ الحبيب بالحبيب، والعليل بالطَّبيب، لمَّا وجدتُ مِنْهُ ريحَ المحبوب، كَمَا وَجَد مِن[1] قَمِيص يُوسُف يَعْقُوب، علَى مَا قَالَ صلى اللَّه عَلَيْهِ وَسلم: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تناكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»[2].

فناجاني فِكْرِي بالإقدام[3] إِلَيْهِ، وتقاضاني قلبي بِالسَّلَام عَلَيْهِ، فاهتزَزْتُ لذَلِك اهْتِزازَ المُحِبَّيْن، إِذا الْتقَيَا بعد الْبَيْن، وحيَّيْتُه تَحِيَّةَ مُحْتَرِزٍ عَن القَدَرِيّ، واسْتخبرتُه عَن [مَغْنى][4] أَبى الْحسن الأَشْعَرِيّ، فَردَّ عليَّ السَّلَامَ، بأوفر الأَقْسَام وأجْزل السِّهَام، وأجابني بِلِسَانٍ ذَلِق، وَوجْهٍ طَلِق، كَهَيئَةِ المسْتَفِيد[5]: مَا الذي مِنْهُ تُرِيدُ؟ فَقلت: قد بلغني ذِكْرَاهُ [و]تُقتُ أَن أَلْقَاهُ، لأَحْيَا بمُحيَّاه، وَأطيب[6] بريَّاه، وأستَسْعِدَ بلُقياه، وأستفيدَ مِن نفائسِ[7] أنفاسِه،

= ولعلها: مُتَحيِّز.

(١) في المطبوعة: «في» والمثبت من: ح، ز.

(٢) رواه البخاري ح (٣٣٣٦)، ومسلم ح (١٥٩/ ٢٦٣٨).

(٣) في ج، ز: «بالإحدام» وتحت الحاء في ج علامة الإهمال. وفي القاموس (ح د م): أحدمت النار والحر، اتقدا. والمثبت ما ورد في المطبوعة، ولعلها: الإخدام بالخاء المعجمة، وأخدمه: جعل له خادمًا (الوسيط)، وفي خبر اللقاء: فخدمته وقلت... إلخ. ويبدو أنه كان يستخدم عندئذ بمعنى الإقبال والخضوع.

(٤) زيادة من: ج، ز على ما في المطبوعة.

(٥) في الترجمة المفيد، والمثبت هو المناسب للسياق.

(٦) في المطبوعة: «وأتطيب» والمثبت في: ج، ز.

(٧) في المطبوعة: «من نفائس أنفاسه» والمثبت من ج، ز» وهما سواء ما الفرق؟

جَداه وجَدْواه[١]، واحَرَّ قلباه، ووَاشِدَّةَ شوقاه، عَسى اللَّه، أن يجمعني وإيَّاه. فَلَمَّا رأى الشَّيْخ أَنَّ شغفَ الْحبِّ زَادِي[٢] في سفَري، وعتادي[٣] في حضَري، وَملك خَلَدي، واستَنْفَد[٤] جَلَدي، وَأَنَّ الشوقَ قد بلغ المَدَى، واللَّوْعَ قد جَاوز الْحدَا[٥]، قَالَ: اِبْتَكِر إِلَى مَوضِع قدميَّ هَاتين غدا.

فبذلت القِياد، وَفَارَقتُ على الميعاد، وَبِتُّ أساهر النُّجُوم، وأُساوِر الوُجُوم، وَمَا برِحَ الْحبُّ سميرَ ذِكْرِي، ونديمَ فِكْري، يسْتَعِرُ استعارًا، ويلتهبُ بينَ ضُلوعِي نارًا، إِلَى أَن نَضَى اللَّيْلُ جِلْبابَه، وسلَب[٦] الصُّبْحُ خِضابَه، فلَمَّا رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ قد شابَتْ ذوائبُها، وذابتْ شوائِبُها، وذَرَّ قَرْنُ الغزَالة، وَثَبتُ وثبةَ الغزالة، وبرزتُ أَنْشُدُ الشَّيْخَ البهيّ، وأتوسَّم الْوُجُوهَ بِالنّظرِ الجليّ.

فَأَلْفَيْتُه في الْمقَام الْمَوْعُودِ مُبْتَكِرًا[٧]، وَاقِفًا لي مُنتَظِرًا، فدلَفْتُ

---

(١) في ج: «جدواه وجدواه» والمثبت من: ز، والمطبوعة.

(٢) في المطبوعة: «زادني». والتصويب من: ج، ز، د.

(٣) في المطبوعة «وعنائي» وفي ج، ز: «وعادى» بدون نقط. ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) في المطبوعة: «واستنقد» والمثبت في: ج، ز.

(٥) هي الحدا بالدال المشددة، والتخفيف لتناسق السجع.

(٦) في المطبوعة: «واستلب» وفي ز: «وسلت» والمثبت من: ج.

(٧) في الترجمة (متنكرا)، أثبتنا ما يناسب السياق، وانظر للرازي ضياء الدين خطيب الري: «نهاية المرام في دراية الكلام»، دار الكتب العلمية- ص ٦٦٦ - بيروت.

إِلَيْهِ، لأقضيَ حقَّ السَّلام عَلَيْهِ، فَلَمَّا رآني سبقني بالسَّلامِ، وحَفيّ الإقدام[١]، فقضيت الذِّمام، وقَرَنْت ردَّ جَوَابه بالاستِلام، وَقلت: حُيِّت بالإكرام[٢] وحَيِيت بَين كِرام.

ثمَّ استصحبني وَسَار، فتبعته مُتَابعَةَ الْعَامَّة أولي الأَبْصَار، حَتَّى انْتهى إِلَى المَقْصِد، ودخَل دارَ بعضِ وُجُوه الْبَلَد، وفيهَا قد حضر جمَاعَة للنَّظَر.

فَلَمَّا رَآهُ القُيَّام[٣]، تسارعوا إِلَى القيام، واستقبلوه إِلَى البَاب، وتلقَّوه بالتِّرحاب، وبالغوا[٤] بالسَّلامِ، ومَا يَلِيق بِهِ من الإِكْرَام، ثمَّ عظَّموه، وإِلَى الصَّدْرِ قدَّموه وأَحَاطُوا بِهِ إحاطةَ الهالةِ بالقمرِ، والأكمامِ بالثَّمر.

ثمَّ أَخذ الْخُصَّام[٥]، يتجاذبون في المناظرة أَطْرَاف الْكَلَام، وَكنتُ أنظرُ مِن بعيد، مُتَّكئًا على خدٍ سعيد، حَتَّى التقى الْجمعُ بالْجمعِ، وقُرِعَ النَّبْعُ بالنَّبْع.

فَبَيْنَمَا هم يرْمونَ في عَمايتهم، ويخبِطون في غوايتهم، إِذْ دخل

---

(١) في ج، ز: «للإيدام» والمثبت في المطبوعة، ولعلها الإكرام.
(٢) في المطبوعة: «بإكرام» والمثبت من: ج، ز.
(٣) في المطبوعة: «النيام» والتصويب من: ج، د، ز. والقيام: جمع قائم.
(٤) في المطبوعة: «وبادروا» والمثبت من: ج، ز.
(٥) لم نجد هذا الجمع في المعاجم التي تحت أيدينا.

الشَّيْخ دُخُولَ مَن فَازَ بنُهْزَة الطَّالِب[١] وفرحة[٢] الْغَالِب، بلِسَان يفْتِقُ الشُّعُور، ويفلق الصُّخور، وألفاظ كغمْزات الألحاظ، والكَرى بعد الاستيقاظ، أَرَقَّ من أَدِيمِ الْهَوَاء، وأعذبَ من زُلال المَاء، وَمَعَانٍ، كَأَنَّهَا فكُّ عَانٍ[٣]، وَبَيَان كعتاب الكِعاب وَوصْل الأحباب، في أَيَّام [الشباب]، تُفِيد الصُّمَّ بَيَانًا، وتعيد الشِّيبَ شبَّانا، تُهدِي إِلَى الرُّوح رَوْحَ الْوِصَال، وتهبُّ على النُّفُوس هُبُوب الشَّمَال، وَكَانَ إِذا أَنْشا وَشَّى، وَإِذا عبَّر حبَّر، وَإِذا أوجز أعجز، وَإِذا أَسْهب أذْهب، فَلم يدع مشكلةً إِلَّا أزالها، وَلَا مُعضِلة إِلَّا أزاحها، وَلَا فَسَادًا إِلَّا أصلحه، وَلَا عِنادًا إِلَّا زحْزحه، حَتَّى تبيَّن الحيَّ من اللَّيِّ، والرُّشد من الغيّ، ورَفَلَ الْحقُّ في أذياله، واعتدل باعتداله، وَأَقْبل عَلَيْهِ الْخَاصَّة والعامة بإقباله.

فَلَمَّا فرغ من إِنْشَاء دَلالَتِه، بعد جَوَلانه في هيجاء البلاغة عَن بسالته، حَار الْحَاضِرُونَ في جَوَابه، وتعجَّبوا من فصل خِطَابه، وَعَاد الْخُصُوم كَأَنَّهُمْ فَرَاش النَّار، وخَشاش الْأَبْصَار، وأوباش الْأَمْصَار، عَلَيْهِم الدَّبْرة[٤]، وعَلى وُجُوههم الغَبَرة.

---

(١) في ج، ز «للطالب» والمثبت في المطبوعة.

(٢) في ج، ز «وفرجة» والمثبت في المطبوعة.

(٣) العاني: الأسير.

(٤) الدبرة: الهزيمة في القتال. القاموس (د ب ر).

قلت لبَعض الْحَاضِرين من المناظرين: من هَذَا الذي آثر اخْتِلَابَ[١] الْقُلُوب، ونظم على هَذَا الأسلوب، الذي لم يُنْسَج على منوالِه، وَلم تسمَح قريحةٌ بمثاله؟ أجابني، وَقَالَ: هُوَ الباز الْأَشْهب، والمُبارِزُ الأشْنَب، وَالْبَحْر الطَّامي، والطَّوْد السَّامي، والغيثُ الهامي، وَاللَّيْث الحامي، نَاصِرُ الْحق، وناصح الْخلق، قامع الْبِدْعَة، ولسان الْحِكْمَة، وَإِمَام الْأُمة، وقِوامَ الْمِلَّة، ذُو الرأي الوَضِيّ، والرُّواء المَرْضِيّ، ذُو الْقلب الذكيِّ، وَالنّسب الزَّكيّ، السَّرِيُّ ابْن السريِّ، والنَّجدُ الجَرِي[٢]، والسَّيِّدُ[٣] العبقريّ، أَبُو الْحسن الأشعريّ.

فسرَّحتُ طرْفي في مَيْسمه، وأمعنت النّظر في توسُّمه، مُتَعَجِّبا من تلهُّبِ جذْوته[٤]، وتألُّق[٥] جَلْوتهُ، ودَعَوْت لَهُ بامتداد الْأَجَل، وارتداد الوجَل. فَبينا أَنا فِيهِ إِذْ شمَّر للانثناء، بعد حِيَازَة الثَّنَاء، وشحَذ للتحفُّز غِرار[٦] عَزْمته، وَخرج يقتاد الْقُلُوب بأزِمَّته، فتبعتُه مقتفيًا لِخَدَمِهِ[٧]، ومنتهجًا مواطِئَ قدمه.

---

(١) في المطبوعة: «واختلاف» والمثبت من: ج، ز، والكلمة فيها بلا نقط.

(٢) في المطبوعة: «والبجل الحرى» والمثبت من: ج، ز.

(٣) في المطبوعة: «والسيد» وفي: ج، ز: «السند».

(٤) في المطبوعة: «تلهف جذوته» والمثبت من: ج، ز.

(٥) في المطبوعة: «وتألف» والمثبت من: ج، ز.

(٦) الغرار: حد الرمح والسهم والسيف. القاموس (غ ر ر).

(٧) في المطبوعة: «لخدمته» وفي: ج، ز: «كخدمه»، والخَدَمَةُ الساق، والجمع خَدم. انظر: القاموس (خ د م).

فَالْتَفَت إِلَيَّ وَقَالَ: يَا فَتى، كَيفَ وجدتَ أَبَا الْحسن حِين أفتى؟ فهرولتُ لالتزام قِدَّه[1] واستلام يَده، وَقُلتُ:

(ومِسْحَلٍ مثلِ حدِّ السَّيْف مُنْصلِتٍ تزِلُّ عَن غَرْبه الْأَلْبَابُ والفِكَرُ[2])

(طعنت بِالْحُجَّةِ الغرَّاء جَهْلَهُمُ ورُمحُ غَيْرِكَ مِنْهُ[ح] العِيّ والحَصَرُ)

لَا قَامَ ضِدُّك، وَلَا قعدَ جَدُّك، ولا فُضَّ فُوك، وَلَا لَحِقَكَ مَن يَقْفُوكَ، فَوَ الذي سمك السَّمَاء، وعَلَّم آدم الْأَسْمَاء، لقد أبديت الْيَدَ الْبَيْضَاء، وسكّنت الضوضاء، وكشفت الغَمَّاء، ولحَّنت الدَّهْمَاء، وَقَطَعت الأحشاء، وقمعْتَ الْبدعَ والأهواء، بِلِسَان عَضْب، وَبَيَان عَذْب، آنَسُ من الرَّوْض الممطور، والمُوَشَّى المنْشور، وأصفى من دَرِّ الأمطار ودُرِّ الْبِحار، وجرَرْتَ ذيلَ الفَخار، على هَامة الشِّعْرَى، وقِدْمًا قيل: إِنَّ من الْبَيَانِ لَسِحْرًا.

بَيْدَ أَنَّه قد بقِيَ لي سُؤال، لِمَا عَراني من الْإِشْكَال، فَقَالَ: أُذْكُر سؤالَك، وَلَا تُعْرِض عَمَّا بدا لَك، فَقلت: رَأَيْتُ الْأَمر لم يجْرِ على النظام، لِأَنَّك مَا افتتحتَ في الْكَلَام، ودأبُ المناظر أَلَّا يسْأَل غَيْرُك

---

(١) في الأصول: «للالتزام قده». ولعل الصواب ما أثبتناه. والقد، بالكسر: الجلد تخصف به النعال أو سيور تقد من جلد فطير غير مدبوغ، فتشد بها الأقتاب والمحامل. اللسان (ق د د) ٣/ ٣٤٤.

(٢) في المطبوعة: «ومسجل» والمثبت من: ج، ز. والمسحل: اللسان والخطيب الماضي، واتصلت في سيره: مضى وسبق - اللسان (س ح ل) ١١/ ٣٣٠، (س ل ت) ١٢/ ٥٤.

(ح) كذا، ولعلها: فيه.

وَمثلُك حَاضر. قَالَ أجل، لكنى في الِابْتِدَاء لَا أذكر الدَّلِيل، وَلَا أشتغل بِالتَّعْلِيلِ، إِذْ فِيهِ تسبُّبٌ إِلَى إلجاء الْخَصمِ في ذكر شُبَهه بطرِيقِ الِاعْتِرَاضِ، وَمَا أَنا بالتسبُّب إِلَى الْمعْصِيَة رَاض، فأُمْهِله حَتَّى يذكر ضَلالَته، ويُفْرِد[1] شُبْهَته ومقالَته، فَحِينَئِذٍ نَنُصُّ على الْجَواب، فأرجو بذلك من اللَّه الثَّوَاب.

قَالَ الراوي: فَلَمَّا رَأَيْتُ مَخْبَرَه، بعد أَن سَمِعتُ خَبَره، تيقَّنتُ أَنه قد جَاوز الْخُبَرُ الْخَبَرَ، وَأَن مقَالَتَهُ تِبْرٌ، وَمَا دونه صُفْرٌ، قد بلغ من الدِّيانَة، أَعلَى النِّهَايَة، وأوفى من الْأَمَانَة، [على][2] كلِّ غَايَة، وَأَنه هُوَ الذي أَوْمَأ إِلَيْهِ الْكتاب وَالسُّنَّة، بحيازة هَذِه الْمِنَّةِ، في نصر الْحق، ونُصْح الْخلق، وإعلاء الدِّين، والذَّبِّ عَن الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمين[3].

فشادَلي من الِاعْتِدَاد بأوفر الْأَعْدَاد، وأودع بَيَاضَ الوِداد، سَوادَ الْفُؤَاد، فتعلَّقْتُ بأهْدابه، لخصائص[4] آدابه، ونافستُ في مُصافَاتِه، لنفائس صِفَاتِه، وَلَبِثتُ مَعَه بُرْهَة، أستفيد مِنْهُ في كل يَوْم نُزْهة، وأدْرأ عَن نفسي للمُعتزِلة شُبْهَة.

---

(١) في الترجمة: يُفْرَد، وما أثبتناه أنسب للسجع وللسياق.

(٢) زيادة من ج، ز. على ما في المطبوعة.

(٣) لعله بهذه الأوصاف يشير إلى حديث المجدِّد «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها».

(٤) في ج، ز: «بخصائص». والمثبت في المطبوعة.

ثمَّ ألفيتُه -مَعَ عُلُوِّ دَرَجَته، وتفاقُم مَرْتبته- كَانَ يقومُ بتثْقيف أوَدِه، مِن كسب يَدِه، من اتِّخَاذِ تِجَارَة للعقاقير مَعِيشة[1]، والاكتفاء بهَا عِيشة، اتِّقاءَ الشُّبُهَات، وإبقاءً على الشَّهَوَات، رِضًا بالكفاف، وإيثارًا للعفاف. ا. هـ.

* * *

(١) الاشتغال بتجارة العقاقير، خبر يتفرد به الراوي، ويحتاج إلى فحص وبحث.

ملحق (٢)

وصية ابن خفيف لمُريدِيهِ

الوصية العربية الأصل

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

الحمد للّٰه رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وصَحبِهِ أجمعين، أما بعد؛ فهذه وصيةٌ من كلام الشيخ الكبير، سلطان الأقطاب، أبُو عبد اللّٰه محمدُ بنُ خفيفٍ الديْلَميُّ الشيرازيُّ - قدس اللّٰه سره.

يجب على المريد إذا قصد سلوك الطريق، وخرج من المضيق، إلى الشفيق الرقيق، أنْ يحفظ هذه الخصالَ التي أذكرها.

الأولى: أن يبدأ بالندم على ما سلف من أيامه في الغفلة والتفريط وأن يخرج من المظالم.

الثانية: أن يتعلم من العلم ما يستعمل في وقته.

الثالثة: لزوم الصمت والخلوة وذكر اللّٰه -تعالى- على كل حال.

الرابعة: أن يعرف حق اللّٰه تعالى في قيامه وقعوده وجميع أحواله.

الخامسة: ألا يَعْمَلَ إلا بمشورة . . . . وأن يكون للإنسانِ أخٌ ناصح.

السادسة: (ص٢٧٦) أن يوافق قلبه لسانه، ولا تخطر الدنيا بباله.

السابعة: أن يستعمل الصدق في جميع أحواله وأقواله.

الثامنة: أن يضبط بطنه ولسانه؛ فإن المريد إذا كان مع شر النفس أكولا يحب الشهوات، فإنه لا يجد ما يريد، ويُذهِبُ أيامَهُ بالغفلة والباطل. فإذا كان كثيرَ الكلام فإنه لا يسكن قلبه بذكر اللّٰه تعالى ومراقبته؛ فإن معصية اللسان أكثر من سائر المعاصي.

التاسعة: أن يستعمل الأدب ولا يتكلم إلا بما لا بد منه.

(ص٢٧٧) **العاشرة**: ألا يأكل حتى يجوع، ولا يشرب حتى يعطش، ولا ينام حتى يغلب عليه النوم.

الحادية عشرة: ألا يتَحدَّثَ مع النساء ولا يجلس معهن في مواضع الشهوات.

الثانية عشرة: أن يغُضَّ بصرَه، ولا ينظر [إلَّا] إلى ما بين يديه، ولا ينظر في حجرات المسلمين، فإنه رُويَ عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: «**أن من نظر في حجرات المسلمين فهو منافق**».

الثالثة عشرة: ألا يغفل عن الوضوء كلَّ ساعة، ولا يغفل عنه عند الأكل والنوم.

(ص٢٧٨) **الرابعة عشرة**: إياه ومجالسة الغافلين، إلا عن ضرورة، أو فيما لا بد منه.

الخامسة عشرة: إياه واستعمال الكلام في الدنيا.

السادسة عشرة: ألا يقول: إن فعلت كذا لكان كذا ولو لم أفعل كذا لم يكن كذا، فإنه كلام المنافقين بل يقول: ما شاء اللَّه كان، وما لم يشأ لم يكن، وما قُدِّر سيكون، حسبنا اللَّه ونعم الوكيل.

(ص٢٧٩) **السابعة عشرة**: ألا يناظر جبريا ولا قدريا، ولا معتزليًا ولا رافضيًا، ولا أحدًا، إلا ما لا بد منه.

الثامنة عشرة: إياه والمعاتبةَ مع أحد الناس، فإن هذا ليس من أفعال المريدين القاصدين.

التاسعة عشرة: ألا تقبلَ نفسُهُ شيئًا من الوَسْوَسَةِ أنه خيرٌ من غيرِهِ، وأنه يعلَم ما لا يعلَمُ غيرُهُ.

العشرون: إياه والكِبرَ وعلامته أن يزدري بأحد من الناس، ويستخف بهم.

(ص٢٨٠) **الحادية والعشرون**: إياه والعُجْبَ، وعلامة العُجْبِ أنْ يرضى بنفسِهِ وعقلِهِ، ولا يقبل من أحد شيئا إذا نصَحَهُ.

الثانية والعشرون: إياه والحَسَدَ، وعلامةُ الحسد أن يحسد الناس على ما آتاهم اللَّه من فضله.

الثالثة والعشرون: ألا يشتغل بما يشغلُ قلبَهُ عن مولاه، فيقعد عن جهدِهِ[1]، وأن يقعدَ في مقعد صدق عند مليك مقتدر حتى تهون عليه كل شدة.

---

[1] في النص: عن جهره.

الرابعة والعشرون: يحتاج المريد إلى أربعة أشياء: دابة ماهرة، ودار واسعة، وثوب حسن، وسراج مضيء:

فأما دابة ماهرة: فهي الصبر.

وأما دار واسعة: فهي العقل.

وأما ثوب حسن: فهو الحياء.

وأما سراج مضيء: فهو العلم.

(ص٢٨٢) ووصيتي[١] لهم بحفظ العهد، والوفاء بالوعد[٢] وذكرِ اللَّه -تعالى- على كلِّ حال، وكتمان الفقر، والقعود مع الحق في طريق الحق، حتى يصل بالحق، وحسبنا اللَّه ونعم الوكيل وصلى اللَّه على خير خلقه محمد وآله أجمعين.

***

---

(١) هي الوصية الخامسة والعشرون وإن لم يذكر العدد في النص.

(٢) ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صام وصلى وحج واعتمر وقال إني مسلم من إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان، رواه أبو الشيخ عن أنس جامع ١/ ١١٩ المترجم.

مُلحَق (٣)

مُعتَقَدُ ابنِ خَفِيف، وهو من وحي «للمع» أو تعليقةٌ عليه[١]

الخطبة:

قال الشيخ الكبير أبو عبد اللَّه ابن الخفيف، قدس اللَّه سره: هذا مُعتقدِي، ومعتقد الأئمةِ السادة، والعلماء الصِّيدِ القادة، الذين قبلي وفي زماني، من أهل السنة والجماعة:

الحمد للَّه الذي هدانا السبل، وأنزل إلينا الكتاب، ومنَّ علينا بالرسل، وبيَّنَ الآثارَ والسنن، وفصل الآياتِ والسُّوَرَ، فحذَّرَ وأنذر، ونهىٰ وأمر، وحرم وحرض وزجر، وجعلها عظة لمن اتعظ، وعبرة لمن اعتبر. وللَّه الحمد أولا وآخرا، وظاهرا وباطنا، والصلاة على خير خلقه محمد المصطفى، وآله الطيبين، [وأصحابه] الأخيار.

(ص٢٨٥) أما بعد فإن العاقلَ مَنْ صحَّحَ اعتقادَه عُدة لِلِقاءِ ربه[٢]، وأخلصَ نيتَه تزكيةً لأعماله، وأحسن عبادة ربه ذخرًا لميعاده، وعَلِمَ أنه لم يخلق عبثًا، ولم يترك سدى، فيجتهدُ في توثيقِ عُرى دينِهِ،

---

(١) راجع ما مر في المقدمة ص ٣٩.

(٢) في الخطبة نفَسُ الشيخ الأشعري في خطبة «اللمع»، بل وبعض عباراتها؛ ومنها «عدة اللقاء» - راجع ص ٢.

وتصفية عمله، وتصحيح عبادتِهِ، فبِهِ يتمُّ [الإيمانُ] ويصفُو، ويزيدُ وينمو، واللَّه الموفق لسبل الرشادِ، ولما يحب ويرضى.

[المسائل]

١- **[المعرفة بالخالق أولُ واجبٍ على المكلَّف]**: فأول ما يحتاج إليه العبد اعتقادُه التوحيد؛ لتتم به سائر الأعمال.

فيعتقد أن اللَّه واحد لا من حيث العدد ولا كالآحاد، وأنه شيء لا كالأشياء، وأنه لا شبه له من خلقه، ولا ضد له في ملكِهِ، ولا ند له في صنعِه، ولا هو جسمٌ ولا عرضٌ ولا جوهرٌ، وليس بمحلٍّ الحوادث ولا الحوادثُ محلٌّ له، ولا حالٌّ في الأشياء، ولا الأشياء حالَّة فيه، ولا يتجلَّى في شيء، ولا اسْتَتَر بالحدث، وأنه العالِمُ بما كانَ وبما يكونُ، وبما لا يكون لو كان كيف يكون.

٢- **[إثباتُ الصفاتِ القديمةِ]**

ويعتقد أنه [سبحانه] كانَ ولا شيء معه، وأنه عالمٌ ولا معلوم[1]، وقادر ولا مقدور، وراء ولا مرئي، ورازق ولا مرزوق، وخالق ولا مخلوق.

والعلمُ غير الرؤية، وأنه يرى (ص٣٨٨) الأشياء موجودةً ويعلمها معدومة، والمعدوم ليس بمرئي ولا هو شيء.

والصفة لا هي الموصوف [ولا هي غيره][2] بل هي معنى في الموصوف قائم بالموصوف.

---

(١) سوى الذات القديمة بكمالاتها فهي معلومة له -تعالى- في أَزَلِه.

(٢) زيادة يتطلبها السياق.

وهو عالم بعلم، وقادر بقدرة.

٣- [طريقُ إثبات الصفات النقل لا العقل].

والصفات مأخوذة من السمع إما ما وصف اللّه به نفسه، أوصفه[1] به رسوله، أو أجمع المسلمون على صفته، لا تؤخذ أسماؤه تلقيبا ولا قياسا، القرآن كلام اللّه غيرُ مخلوق، والاسم والصفة ليسا مخلوقين، وكلام اللّه تعالى منه وإليه، مسموع ومكتوب ومحفوظ ومتلو ومدروس.

٤- [الصفاتُ الخبرية]

أ- (إثبات الاستواء لا الجلوس والنزول لا الانتقال)

ب- ويعتقد أنه على عرشه استوى، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا عند الأسحار بمعنى الصفة لا بمعنى الانتقال[2].

جـ- [إثبات اليد صفة لا جارحة]

وأنه خلق آدم عليه السلام بيده لا بيد قدرته بل بيد صفته.

د- [باقي الصفات الخبرية]:

قبول الأدلة السمعية في الأمور الغيبية، وهكذا جميع الأخبار

---

(١) في النص: أو وصف به.

(٢) الجمع بين الإثبات والتنزيه سمة أشعرية أصيلة، راجع ما مر في المسألة ٥ وما بعدها.

الصحيحة التي رويت في الصفات يعتقدها إيمانا، وتسليما لا مقايسةً ومناقشة.

٥- [إثبات الرؤية]

ويعتقد أنه -تعالى- يراه المؤمنون يومَ القيامة، كما يرونَ القمرَ ليلةَ البدْرِ، لا يُضامُون في رؤيته، من غير إحاطة ولا تحديد إلى حد، مُسْتَقبلٍ أو مستدبرَ، أو فوقَ أو تحتَ، أو يَمْنَةً أو يَسْرةً.

٦- [والقضاء والقدر]

(ص٢٩١) ويعتقد أنه تعالى فعَّالٌ لما يريد، لا يُنسَب إلى الظلم، وأنه يحكم في ملكوته كيف يشاء بلا اعتراض، ولا مَرَدَّ لقضائِه ولا مُعَقِّبَ لحُكمِهِ.

ويعتقد أنه -تعالى- يقرب من يشاء بغير سبب، ويبعد من يشاء بغير سبب.

٧- [كل المحدثات بإرادته وخلقه]

إرادته في عباده ما هم فيه، وبرضاه طاعتهم، والمعصية بمراده لا برضاه.

(ص٢٩٢) ويعتقد أنه يُعطِي ويمنَح، ويَذُمُّ وَيمَّدَحُ.

٨- [أفعالُ العباد]

ويعتقد أن الأفعال لِلَّهِ -تعالى- لا للخلق، والاكتساب للخلق:

والاكتساب خلق اللّه لا خلق لهم، وأن الأشياء لا تعمل بطبعها، فلا الماءُ يروِي، ولا الخُبزُ يُشْبع، و[لا] النار (ص٢٩٣) تحرق، بل يحدث اللّه تعالى الشبع عند[1] الأكل، والجوع في غير وقت الأكل، وهكذا الشرب من الشارب، والري من اللّه تعالى، والقتل من القاتل، والموت من اللّه تعالى، لا يدركه الوهم، ولا يحيط به العلم ولا ينعته العقل.

هو الواحد الأحد الفرد الصمد له الأسماء الحسنى، والصفات العلى، له الحكم في الآخرة والأولى، وله الحمد والشكر والثناء والمجد.

فصل

[النبوة]

٩- ثم يعتقد أن النبوة حق وأنها الحجة على الخلق القاطعة للعذر.

١٠- (ص٢٩٥) وأن نبينا محمدا صلى اللّه عليه وسلم، خير الأنبياء والمرسلين، وخاتِمُ النُّبُوَّة، لا نبي بعده، طاعته فرض،

---

(١) الاقتران بين ظواهر العالم، حسب الإرادة والقدرة، وطبقًا للعلم القديم- من سمات المذهب الأشعري، عني الشيخ في «اللمع» بتأكيدها، وتفيد الإقرار بترابط الظواهر الكونية، دون علية باطنة فيها، بل التأثير للخالق وحده، ولكن إرادته التكوينية وعادته في إجراء أحكامه هما أساس «القوانين الطبيعية لدى المسلمين» - راجع «اللمع»، المسألة ٦ وما بعدها. والمسألة ٧ في القدر.

ومخالفته [جُرْمٌ] وأمره حَتْمٌ، إلا ما قام به دليلُ ندبِه، وأفعالُه سنة.

ويعتقد أنه ليس كأحدنا في جميع معانيه، وأنه قد اطَّلعَ على علوم لم يدْعُ الخلق إليها، وأنه العالم بما كان وما يكون وأخبر عن علم الغيب [إي ببعض ما كان وما يكون من الغيوب].

١١- [الإسراء والمعراج]

وأنه رُفِع في المعراج لا رؤيا، وأنه رأى ربه[١] عز وجل، وكلمه وأوصاه وفرض عليه وأباح له، وأنه رأى الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- ودخلَ الجنَّةَ ورأى النارَ، وأنه سأل فأُعطِيَ، وقالَ فسُمِعَ، وأنه أولُ شافع، وأنه أَوَّلُ من يقومُ من القَبْر، وأنه أول من يدخلُ الجنة، وأنه بعثه اللَّه -تعالى- إلى الجنِّ والإنسِ كافَّةً، وأن شريعتَهُ نسخَتِ الشرائعَ التي قبله، وأنه بَلَّغَ الرسالة، ونصحَ الأمَّةَ، وأنه غُفِرَ له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخر، وفرض اللَّه عليه أشياء دون أمته، وحظر[٢] أشياء أباحها على غيره، وكل ذلك إكراما له صلى اللَّه عليه وعلى آله وعلى صحبه.

فصل

١٢- الأسماء والأحكام:

يعتقد أن الإيمان هو صفة المؤمن، والتوحيد صفة الموحد،

---

(١) اختلف في هذا منذ الصدر الأول، والأرجح أن الرؤية من نعيم الجنة، لا تكون في الدنيا لأحد حتى الأنبياء.

(٢) في النص: خطر، ولعل الصواب ما أثبتنا.

والمعرفة صفة الموحد[1]، والمعرفة صفة العارف، والمحبة صفة المحب، كما ان العلم صفة العالم، والقدرة صفة القادر.

والإيمان -أي الكامل- قول وعمل، ونية، يزيد وينقص.

وأنه نور يقذف في القلب، لا نور الذات، والإيمان غير الإسلام، والتوحيد غير المعرفة، والمعرفة غير الإيمان:

فالمعرفة بوجوده -تعالى- ضرورة (ص٢٩٨)، ويعتقد أن معرفة الإثبات للصانع ضرورة.

ومعرفة الصفات مكتسبة، ومعرفة التخصيص موهبة، وأصلُ الإيمان موهبة وشرائطه مكتسبة.

ويعتقد أنَّ للإيمان والتوحيد والمعرفة ظاهرًا وحقيقةً، وأنَّهُ -تعالى- دعا الخلقَ إلى ظاهرها، وهدى من شاءَ لحَقِيقَتِها.

وكل مؤمن مسلم، ولا كل مسلم مؤمن.

١٣- ويعتقد أن الاستطاعةَ معَ الفِعل.

١٤- [مَسائِلُ] السمعيات: وأن نعيم أهل الجنة باقٍ مع بقاء اللَّه -تعالى، وعذابَ أهلِ الكفر باقٍ مع بقاءِ اللَّهِ- تعالى.

١٥- و[أنّ] المؤمنين يخرجون من النار، والكبائر لا تخلد فاعلها في النار، ويعتقد أن اللَّه تعالى لا يجبر عباده على معصيته.

١٦- وأنه لا يدخل الجنة أحد بعمله، إلا بفضله ورحمته ومَنِّه.

١٧- ويعتقد أن الجنة حق، والنار حق، والبعث حق، والحسابَ

---

(١) هذه الجملة مكررة ومقحمة، في الأرجح.

حق، والميزان حق، والصراط حق، وعذاب القبر حق، وسؤال منكر ونكير حق.

١٨- (ص٣٠٠) ويعتقد أن خير الناس بعد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، رضوان اللّه عليهم أجمعين.

١٩- ويعتقد أن خير القرون ما بعث فيه النبي عليه الصلاة والسلام ثم الصحابة، ثم التابعون، ثم الأفضل بالأعمال، ومن رأينا له فضلًا شهدنا له به.

٢٠- ويعتقد أن من شهد الشهادتين وصَلَّى إلى القبلة، وآتى الزكاة وصام شهر رمضان، وحج البيت لم نشهد له بالجنة ولا بالنار، ولا نشهد عليه بالكفر إلا على معنى من معاني الكفر، ووجه من وجوهه[١]، مثل قول اللّه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٢].

٢١- فمن لم يحج فليس بكافر [ما دام يؤمن بوجوبه] ويصلي خلف (ص٣٠١) كل بر وفاجر، ويطيع الوالي ولو كان عبدا حبشيا.

٢٢- ويعتقد أن أخبار الآحاد توجب العمل، ولا توجب العلم وأخبار التواتر، توجب العلم والعمل.

٢٣- التحسين والتقبيح (ص٣٠٢): والعقل: لا يُحَسِّنُ ولا

---

(١) يقصد: كفر النعمة لا كفر الملة، لاحظ النصيحة التالية.

(٢) آل عمران: ٩٧.

يقبّحُ، والشرع حاكم على العقل، والناس على العدالة حتى يظهر الجَرْحُ.

٢٤- والأشياءُ على الإباحةِ حتَّى يقومَ دليلُ الحظْرِ، وأموالُ المسلمين وذبائحُهُمْ حلالٌ، إلا ما رُوِّينا فيه التحريمُ.

خاتمة في التصوف[1]:

ونذكر في «الفصل الرابع» ما تختصُّ به هذهِ الطبقةُ -أعني الصُّوفيَّة- دون غَيرِهم.

٢٥- ويعتقد أن الفقر أفضل من الغنى، والزهد في الكليَّةِ أفضلُ منه في البعض.

٢٦- (ص٣٠٣) والوصولَ إلى الحق من غير طريق العبادة محال.

٢٧- و[أَنَّ] الرؤية في دار الدنيا محال[2].

---

(١) كان الرأي السائد أن احتواء كتب «علم الكلام» على «ملحق» أو خاتمة في» علم التصوف، إنما هو من عمل المتأخرين من المتكلمين، وبخاصة في مصر وغرب أفريقية، كاللقاني والدردير والسنوسي، منذ غلبة التصوف على هذه المناطق ومؤسساتها التعليمية؛ كالأزهر والقرويين والزيتونة، ولكن هذه المبادرة التي تمثلها «العقيدة الحنيفية» في القرن الرابع الهجري جديرة، كل الجدارة بإعادة النظر في هذا الرأي، في ضوء علم التصوف كما رأيناه.

(٢) راجع ما مر في الوصية الحادية عشرة.

٢٨- والنبوة أجل من الولاية، ولا يُبْلغ إلى درجة النبوة بالعمل.

٢٩- والمعجزة للأنبياء والكرامة للأولياء، والفِرَاسَةُ كَسْبٌ، والمحدَّثُ والمكلَّمَ غيرُ صَاحِبِ الفِرَاسَةِ.

٣٠- والحرية من رق العبودية باطلة، ومن رق النفوسية جائزة. والعبودية لا تسقط بحال، والصفات من العارفين تفنى ومن المريدين تخمد، والرجوع بعد الوصول جائز.

٣١- ويعتقد أن العبد يُنَقَّلُ في الأَحوال حتى يصير إلى نعتِ الرُّوحانية، يعلمُ الغيبَ [أي بعضه] وتُطوَى له الأرضُ، ويَمشِي على الماءِ، ويَغيبُ عن الأبصارِ.

٣٢- والسُّكْرُ للمريدين حق، وللعارفين باطل، وغَلَبَاتُ الحقِّ على سائرِ الخَلْقِ جَائزَة. والأحوالُ للمتوسطين، والمقاماتُ للعارفين، والشِّدَّة للمُريدينَ، والصَّحوُ أفضلُ مِنَ السُّكْرِ، والإيجاد[١] أفضل من الاصطلام، ودخول العارف في [الاشتغال بـ][٢] الأشياء غير قادح في حاله، وإذا صح التوكل لم يضر الادخار.

٣٣- (ص٣٠٥) ويعتقد أن عصيان الأنبياء سبب لقربتهم، وفوائد لأمتهم، ولا يسمَوَّنَ عُصَاةً لعصيانهم، بل نقول عصى آدم، ولا نقول هو عاص.

---

(١) في الأصل: والآماد، ولعل الصواب ما أثبتناه. ويمكن أن تقرأ: والإعداد.
(٢) زيادة للإيضاح، كالتجارة مثلًا.

٣٤- ويعتقدُ أنَّ التصوفَ ليس بعلمٍ ولا عملٍ، بل هو صفة يتحلى بها ذاتُ الصُّوفيّ، ولَهُ عِلمٌ وعمَلٌ، وهو ميزان العلم والعمل، والتصوفَ غير الفقر، والتقوى غيرُ التصوف، وليس للفقير أن يتصرَّفَ في الأسبابِ، وللصوفيّ التصرفُ، والأحوالَ لا نهايةَ لَها ولِكُلِّ حالٍ نهاية في الحالِ، و[أنَّ] المعرفةَ والإيمانَ والتوحيدَ ليسَت بأحوالٍ، والوُجُودَ ليْسَ بِحَالٍ، وهُوَ مَصْحُوبُ العبدِ في الأَحْوالِ، ومَعرِفةَ المتعَرِّفِين غيرُ معرفةِ المُعَرِّفِين، (ص٣٠٦) والسَّماعَ للعارِفِينَ جَائِزٌ، ولِلْمُرِيدينَ بَاطِلٌ، وليسَ هُوَ بِحَالٍ ولا قربة، وتركَه أولَى على الجُمْلةِ لكثرةِ آفاتِه[1] وعِظَمِ فِتْنَتِهِ.

٣٥- ويعتقد أن جميعَ ما يجدُه الواجدُ فهو وَجْدٌ لا غير، والحقَّ من وراء ذلك، ومن سَمَّعَ باللَّهِ كَفَرَ، ومَنْ سمَّع بمخلوق -بمعنى النفوسية- فَسَقَ. ويعتقدُ أنَّ الواجدَ المُحَقّقَ محفوظٌ، وأهْلَ الغَلَباتِ يجرِي عليهِمُ مَا يَفوتُهُم بِهِ الوَاجِبَاتُ، فإن أقَامُوا عادُوا، وإن مَضَوا في سكرتهم عُذِرُوا، والشيطانَ لا يعلمُ ما في قلب العبد، وليس له [غير] الوسوسة في شيء (ص٣٠٧) ويعتقد أن النفس غير الروح والروح غير الحياة، والروح يفارق الجسد إذا نام [العبد][2]، والحياة لا تُفارِقُ الجسد إلا إذا مات العبد[2].

(١) غامضة في الأصل ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٢) غامضة بالأصل، ولعلها: الغير.

٣٦- وهذا كلُّه مَا حضَر [في][1] الوقت، وفيه مقنعٌ لك -إن شاء اللَّه تعالى، وليكن بعد ذلك اعتقادُكَ في الناس الخيرَ والنُّصحَ والأَمانَةَ، واحذر فيهم الغدْرَ والخِيانةَ فهِيَ طِباعُهُمْ[2].

٣٧- واعتقد في نفسك السوءَ والعَداوةَ، وفي الشيطانِ العدوانَ والمخالفة، حتى تنجوَ منهما.

٣٨- (ص٣٠٨) واعتقد في مَولاكَ الفضلَ والمِنَّةَ، وحُسْنَ الظنِّ و[اجْعل] الرجاءَ آخر عهدك [بالدنيا وأول عهدِك] بالآخرة، فهو لا يُخَيِّبُ رَجاءَكَ ولا يقْطَعُ أَمَلَكَ.

وصلى اللَّه على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

***

ا.هـ

(١) زيادة ليست في (ص).

(٢) وفي هذا جمع بين حسن الظن بالغير واتِّقاءِ شره.

ثبت المصادر والمراجع

- «**الإبانة عن أصول الديانة**» لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) تحقيق: د. فوقية حسين محمود (ت. بعد ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

- «**أبو الحسن الأشعري**» حماد محمد الأنصاري (ت. ١٤١٨هـ) الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطَّبعة السادسة: ١٩٧٩م.

- «**أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**» لأبي العباس المَقَّري التلمساني (ت. ١٠٤١هـ) تحقيق: مصطفى السَّقَّا (ت. ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م) وإبراهيم الأبياري (ت. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) وعبد الحفيظ شلبي، لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنشر، القاهرة: ١٩٣٩م.

- «**استحسان الخوض في علم الكلام = الحث على البحث**» لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) اعتناء: ريتشارد فرانك Richard M. Frank، معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنكيين، ميلنجز ١٨، مكتبة لبنان، القاهرة: ١٩٨٨م.

- «**الاستدلال على بعث الأجسام بأعيانها**» لابن مخلص السبتي، ضبط نصَّه ووثَّق نقوله وقدَّم له: عبد الصمد بوذياب، الخزانة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٩م.

- «**الاقتصاد في الاعتقاد**» لأبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ) تحقيق: أنس الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

- «**البناء المنهجي للمذهب الأشعريِّ حتى نهاية القرن الخامس الهجري**»

د. خالد أمحمد محمد المؤلف، بحث لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة: ٢٠١٥م.

- «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ هـ) تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطَّبعة الأولى: ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢م.

- «تاريخ دمشق» لأبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر (ت. ٥٧١ هـ) تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

-«**تبيين كذب المُفتري، فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**» لأبي القاسم ابن عساكر (ت٥٧١,هـ) قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكَوثريّ (ت. ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م) عُنِيَ بنشره: حسام الدين القدسي (ت. ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م)، مطبعة التَّوفيق، دمشق، الطَّبعة الأُولى: ١٣٤٧هـ.

- «**تجديد التفكير الديني في الإسلام**» محمد إقبال (ت. ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م) ترجمة عباس محمود، القاهرة، الطبعة الأولى.

- «**تراث الإمام الأشعري بين المطبوع والمخطوط**» الأستاذ محمد عزير شمس، ضمن أعمال مؤتمر الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، اعتناء: فضيلة الإمام الأكبر: أحمد الطيب، مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطَّبعة الأولى: ٢٠١٤م.

- «ترتيب **المدارك**، وتقريب **المسالك**» للقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ) تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي (١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

- «تفسير **القرآن العظيم**» لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. ٧٧٤هـ)

تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

- «التفسير الواضح» لمحمد محمود حجازي (ت. ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م) مكتب إحياء التراث الإسلامي، مشيخة الأزهر الشريف، الطبعة الأولى: ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م.

- «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرَّافضة والخوارج والمعتزلة» لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت. ٤٠٣ هـ) ضبطه وقدَّم له وعلَّق عليه: محمود محمد الخضيري (ت. ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة (ت. ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ودار الفكر العربي، القاهرة: ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

- «التمهيد لقواعد التَّوحيد» لأبي المعين النَّسفي الماتريدي (ت. ٥٠٨هـ) تحقيق: حبيب الله حسن أحمد، دار الطِّباعة المحمدية، القاهرة، ١٩٨٦م.

- «التيار المشائي» أ. د: حسن الشافعي، دار البصائر، القاهرة، ٢٠١٤م.

- «حاشية الأمير على شرح الجوهرة» للشيخ محمد بن محمد الأمير (ت. ١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م) مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٨م.

- «حاشية على شرح الدواني للعقائد» للشيخ محمد عبده (ت. ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م) مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

- «الحدود في الأصول، الحدود والمواضعات» لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصفهاني (ت. ٤٠٦هـ) قرأه وقدَّم له وعلق عليه: د: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م.

- «الحياة العاطفية بين العذرية والتصوف» محمد غنيمي هلال (ت. ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م) القاهرة، الطبعة الأولى.

- «درء تعارض العقل والنقل» لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت. ٧٢٨هـ) تحقيق: محمد رشاد سالم (ت. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م) جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

- «ديوان زهير بن أبي سلمى» صنعة: الأعلم الشنتمري (ت. ٤٧٦هـ) تحقيق: فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٩٨٠م.

- «سدُّ الأرب من علوم الإسناد والأدب» للشيخ محمد الأمير الكبير (ت.١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م) تحقيق: محمد ياسين الفاداني المكي (ت.١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م) مطبعة حجازي، الطبعة الثانية.

- «السنن الكبرى» لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. ٤٥٨هـ) مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الطبعة الأولى: ١٣٤٤هـ.

- «سير أعلام النبلاء» لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٨٣م.

- «سيرة الشيخ الكبير محمد بن خفيف الشيرازي» لأبي الحسن علي بن محمد الديلمي، ترجمة: أ. د. إبراهيم الدسوقي شتا، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٩٧هـ.

- «شرح العقائد النسفية» لسعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ) مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة: ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

- «طبقات الشافعية الكبرى» للتاج السبكي (ت. ٧٧١هـ) تحقيق: محمود محمد الطناحي (ت. ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، وعبد الفتاح محمد الحلو

(ت. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، دار هجر، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ.

- «**طبقات الصوفيَّة**» لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت. ٤١٢هـ) تحقيق: نور الدين شريبة (ت. ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) مكتبة الخانجي، القاهرة، الطَّبعة الثالثة: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

- «**العِبر في خبرٍ من غبر**» لأبي عبد اللَّه محمد بن أحمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) تحقيق: صلاح الدين المنجد (ت. ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م) مطبعة حكومة الكويت: ١٩٨٤م.

- «**عطف الألف المألوف على اللام المعطوف**» لأبي الحسن علي بن محمد الديلمي، تحقيق: أ. د: حسن الشافعي، جوزيف نورمنت بل Joseph Norment Bell، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م.

- «**عقلاء المجانين**» لأبي القاسم الحسن بن محمد النيسابوري (ت. ٤٠٦هـ) علق حواشيه ونشره: وجيه فارس الكيلاني، المكتبة المغربية، دمشق: ١٩٢٤م.

- «**العواصم من القواصم**» لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت. ٥٤٣هـ) تحقيق: د. عمار الطالبي، طبعة دار التراث، القاهرة.

- «**الفِهرست**» لأبي الفرج محمد بن إسحاق النديم (ت. ٣٨٠هـ) قابله على أصوله: د. أيمن فؤاد سيد، مؤسَّسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن: ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

- «**في فكرنا الحديث والمعاصر**» أ. د: حسن الشافعي، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ.

- «**قراءة جديدة في إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري، نهاية إشكالية فكرية**» أ. د: حسن الشافعي، ضمن أعمال مؤتمر الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، اعتناء فضيلة الإمام الأكبر: أحمد الطيب، مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

- «**الكافية في الجدل**» لأبي المعالي الجويني (ت. ٤٧٨هـ) تحقيق: د. فوقية حسين محمود (ت. بعد ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٩٩هـ.

- «**الكامل في اختصار الشامل في أصول الدين**» لموسى بن الأمير التبريزي الحنفي (ت. ٧٣٦هـ) وهو مختصر «الشامل في أصول الدين» لإمام الحرمين الجويني (ت. ٤٧٨هـ) دراسة وتحقيق: جمال عبد الناصر عبد المنعم، دار السَّلام، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ.

- «**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**» لابن رشد الحفيد (ت. ٥٩٥هـ) تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم (ت. ١٩٧٢م) مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة: ١٩٥٥م.

- «**لمحات من الفكر الكلامي**» أ. د: حسن الشافعي، دار البصائر، القاهرة: ٢٠١٠م.

- «**اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**» لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) عني بنشره وتصحيحه: الأب ريتشارد يوسف مكَّارثي اليسوعي Richard J. McCarthy, S.J، (ت. ١٩٨١م) المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت: ١٩٥٢م.

- «**اللمع في الرَّد على أهل الزَّيغ والبدع**» لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) صحَّحه وقدم له وعلق عليه: د: حمُّودة زكي غرابة

(ت. ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م)، مطبعة مصر، القاهرة: ١٩٥٥م.

- «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين» لسيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١ هـ) تحقيق وتقديم: أ. د: حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

- «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» من إملاء: أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت. ٤٠٦هـ) عُنِيَ بتحقيقه: دانيال جيماريه Daniel Gimaret، (بحوث ودراسات: مجموعة تُنشَر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة القديس يوسف، بيروت- سلسلة جديدة: أ، اللغة العربية والفكر الإسلامي: ١٤) دار المشرق، بيروت: ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

- «المدخل إلى دراسة علم الكلام» أ. د: حسن الشافعي، ط. كراتشي، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

- «مذاهب الإسلاميين المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية» د. عبد الرحمن بدوي (ت. ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م) دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٩٧م.

- «المرجع في علم الكلام» تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: أسامة شفيع السيد (ت. ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م) تقديم: أ. د: حسن الشافعي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م.

- «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير» لأحمد بن محمد الفيومي (ت نحو ٧٧٠ هـ) المكتبة العلمية، بيروت.

- «مقالات ابن كُلَّاب» جمع وترتيب ودراسة: د. ياسين السالمي، دار الخزانة الأزهرية، القاهرة: ١٤٤١هـ.

- «**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**» لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) عُني بتصحيحه: هلموت ريتر Hellmut Ritter (ت. ١٩٧١م)، فرانز شتاينر، فيسبادن، ألمانيا، الطبعة الثالثة: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

- «**المواقف**» لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ) مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى: ١٩٠٧م.

- «**موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين، دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية**» أ. د: محمد عبد الفضيل القوصي (ت. ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م) دار القدس، القاهرة، الطَّبعة الثالثة: ٢٠١٦م.

- «**النبوات**» لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت. ٧٢٨هـ) المطبعة السلفية، القاهرة: ١٣٨٦هـ.

- «**نظرات في فكر الإمام الأشعري**» فضيلة الإمام الأكبر أ. د: أحمد الطيب، مجلس حكماء المسلمين، دار القدس العربي، الطَّبعة الثانية: ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٦م.

- «**الوابل الصيب من الكلِمِ الطيب**» لابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١هـ) تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، الطَّبعة الثالثة: ١٩٩٩م.

- «**وفيات الأعيان**» لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان (ت. ٦٨١هـ) تحقيق: إحسان عباس (ت. ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) دار صادر، بيروت.

كشافات الكتاب



١- كشاف الآيات القرآنية

النساء

المائدة

الأنعام

الأعراف

التوبة

يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة إبراهيم

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة الأنبياء

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة القصص

سورة الروم

سورة السجدة

سورة فاطر

سورة يس

سورة الصافات

سورة ص

سورة الزمر

سورة غافر

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الأحقاف

سورة الفتح

سورة الذاريات

سورة الواقعة

سورة الطلاق

سورة الملك

سورة القلم

سورة الحاقة

سورة القيامة

سورة الإنسان

سورة الانفطار

سورة الغاشية

سورة الليل

سورة الإخلاص

٢- كشاف الأحاديث والآثار

الأثر	الراوي	رقم الصفحة
ابسط يدك أبايعك	أبو بكر الصديق	٢٩٦

٣- كشاف الأمثال الكلامية[1]

المثل	رقم الصفحة
١- مثال غزل القطن ونسجه	١٠٨، ١٠٩
٢- مثال القصد في البرية	١٠٩
٣- مثال الممانعة دليلا على الوحدانية	١١٤
٤- مثال نساجة الديباج بالتصاوير	١٢٤
٥- مثال الزَّمِن الأعمى	١٦٥
٦- مثال التخلية بين العبيد والإماء	١٧٥
٧- مثال التوأمين في برّيّة	٢٢٧
٨- مثال ابنة شعيب -عليه السلام	٢٥٨

(١) رتبت حسب ورودها في المتن.

٤- كشاف الجماعات والطّوائف والفِرَق[١]

الفرقة أو الطائفة — رقم الصفحة

(١) اكتفينا في هذا الكشاف بالمذكور في أصل الكتاب دون حواشيه.

٥- كشاف المصطلحات الكلامية

الواحد	١١٤، ١١٦، ، ١٢١
واحد = الواحد	
الوحدانية	١١٠

٦- كشاف الأعلام[١]

(١) اكتفينا في هذا الكشاف بالمذكور في الأصل دون حواشيه، ولم نذكر فيه اسم رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم.

٨- كشاف الأشعار

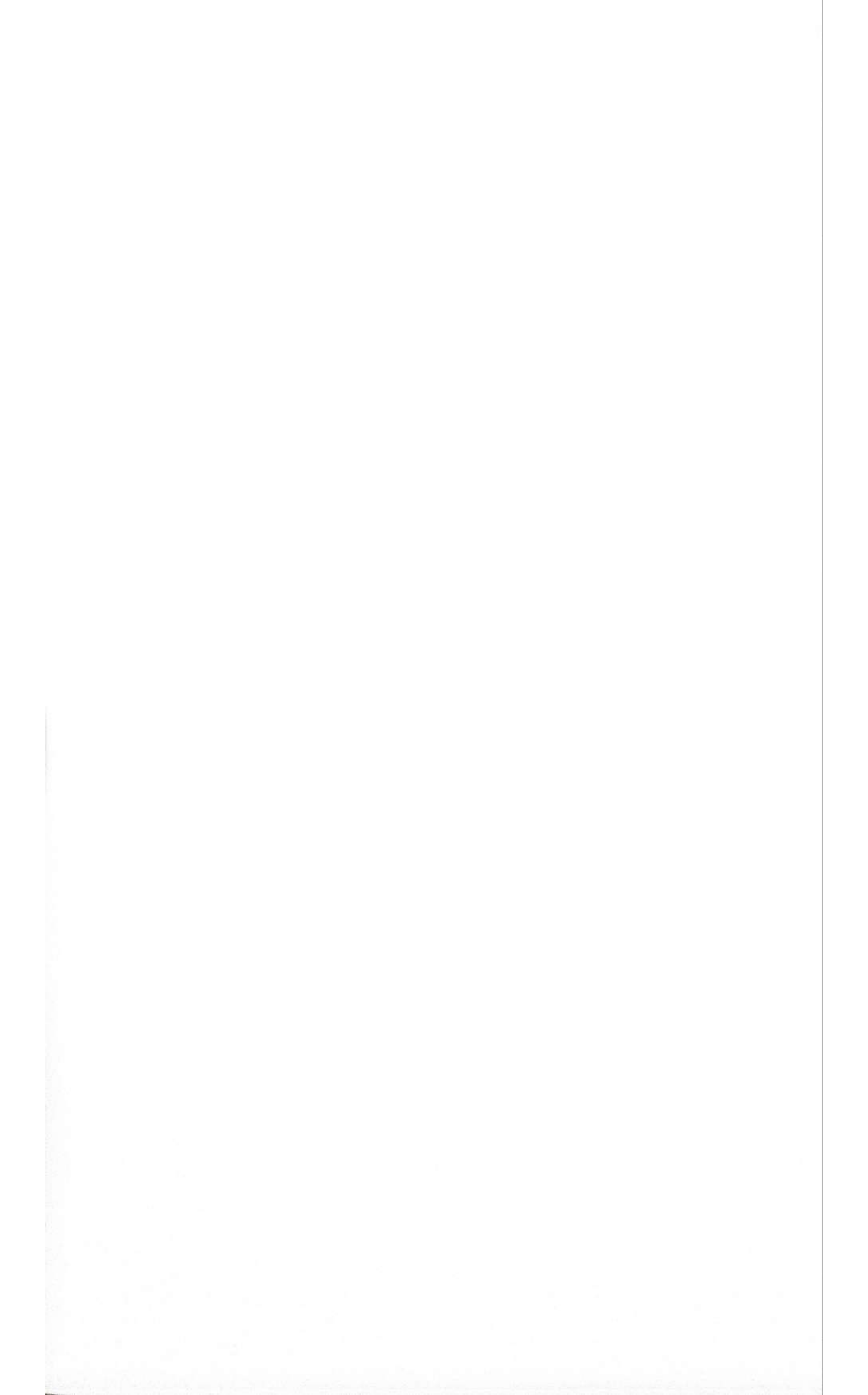
البيت	البحر	القائل	رقم الصفحة
تزِلُ عن غَرْبِهِ الألبابُ والفِكَر	البسيط	ابن خفيف	٣٠٨
ورمح غيرك منه العي والحصر	البسيط	ابن خفيف	٣٠٨
ومن لم يصانع في أمور كثيرة	الطويل	زهير بن أبي سلمى	٢٨٤
ومن لا يظلم الناس يظلم	الطويل	زهير بن أبي سلمى	٢٨٥

الفهرس التفصيلي لموضوعات الكتاب

النصّ المحقّق

تمَّ الكتابُ والحمد للَّه رب العالمين

اهـ



Mashykhat Al-Azhar
Al-Azhar's Senior Scholars Council
Splendid Islamic Heritage Series
Logic, Theology and Philosophy Book Series
No.: (30)



Al-Luma^c

Fi'l-Radd ᶜAla Ahl Al-Zaigh Wa'l-Bidaᶜ

By
Abū'l-Ḥasan ᶜAlī b. Ismāᶜil-ashᶜarī
(D. 936 / 324)

with explanation fringe
Haṡhiat ᶜAl-Ḥasan ᶜAlī Lumaᶜ Abū'l-Ḥasan

Introduced
Ahmed At-Tayyib
Shaykh of Al-Azhar
President of Muslim Council of Elders

Edited and Translated with an Introduction
Hassan El-shafai,
Member of Al-Azhar Senior Scholars
Member of Muslim Council of Elders

الأزهرُ الشَّريفُ:

صرحٌ شامخٌ قد جاوزَ الألفَ عامٍ، ولا يزالُ - ولله الحمدُ - شابًّا فتيًّا، يُصارعُ الزَّمانَ، ويُغالبُ عواديه، لم تُخمِدْ معه ريحٌ عاتيةٌ، ولم يهزَّه كيدُ كائدٍ، ولم يضُرَّه تدبيرُ ماكرٍ، عظيمًا - والله - كان، وسيبقى - بإذن الله - أقوى مما كان، والتاريخُ خيرُ شاهدٍ؛ فهو في العلم راسخُ القدمِ، لم يؤثِّر فيه القِدَمُ، بل أثراه وما أبلاه، أخلَصَ لله رجالُه، فدحَرَ إخلاصُهم شانئيه، وذلَّ أعناقَ مُبغضيه.

منذُ جدَّدَ النَّاصرُ صلاحُ الدِّين بناءَه الفكريَّ، وهو مهوى أفئدةِ شيوخِ العِلمِ وطلَّابِه، ومنهلُ طالبي المعرفةِ وعُشَّاقِها، يُفاخِرُ أهلُ العلمِ بالتدريسِ فيه، ويفِدون إليه من شتَّى بقاعِ الدُّنيا؛ اعتزازًا بامتطاءِ كُرسيٍّ من كراسيه، وكأنَّه البابُ لسجلِّ تاريخِ العُلَماءِ.

لقد كان - ولا يزالُ - المَعينَ الصَّافيَ لعُلومِ الشَّريعةِ، واللُّغةِ، وغيرِها، ولم تُضارِعْه جامعةٌ في العالَمِ قِدَمًا وعطاءً؛ فهو الجامعةُ الوحيدةُ المُمتدَّةُ لقُرونٍ، محافظةً على أصالتِها، مواكبةً لتطوُّراتِ عصرِها، صائنةً التُّراثَ العربيَّ والإسلاميَّ على مرِّ العُصورِ وكرِّ الدُّهورِ؛ فأضحى بذلك قِبلةَ العالَمين، ومقصِدَ الطَّالبين، وكان له أثرُه البالغُ في الارتقاءِ بالمُجتمعَين: العربيِّ والإسلاميِّ.

مَنهجُه:

الأزهرُ هو الهيئةُ العِلميَّةُ الإسلاميَّةُ الكُبرى التي تقومُ على حفظِ التُّراثِ الإسلاميِّ، وتجليتِه ونشرِه، وتحمِلُ أمانةَ الرِّسالةِ الإسلاميَّةِ إلى كُلِّ الشُّعوبِ، وإظهارِ حقيقتِها وأثرِها في تقدُّمِ البَشَرِ، ورُقيِّ الحَضارةِ، وكفالةِ الأمنِ والطُّمأنينةِ، وراحةِ النُّفوسِ لكلِّ النَّاسِ في الدُّنيا والآخِرةِ، وتهتمُّ - كذلك - ببعثِ الحضارةِ والتُّراثِ الفكريِّ والعِلميِّ للأُمَّةِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ، وتبيينِ أثرِ كلِّ ذلك في تطوُّرِ الإنسانيَّةِ وتقدُّمِها، وتعملُ - أيضًا - على رُقيِّ الآدابِ، وتقدُّمِ العُلومِ والفُنونِ، وخدمةِ المُجتمعِ والأهدافِ القوميَّةِ والإنسانيَّةِ، والقِيَمِ الرُّوحيَّةِ، وتأهيلِ عالِمِ الدِّينِ؛ للمُشاركةِ في كُلِّ أسبابِ النَّشاطِ، والإنتاجِ، والرِّيادةِ، والقُدوةِ الطَّيِّبةِ، وإعدادِ عالِمِ الدُّنيا؛ للمُشاركةِ في الدَّعوةِ إلى سبيلِ الله بالحكمةِ، والموعظةِ الحسنةِ؛ ولذلك قام منهجُ الأزهرِ على عدَّةِ مُرتكَزاتٍ:

- الجمعُ بين صحيحِ المنقولِ وصريحِ المعقولِ، ببصيرةٍ ووعيٍ.
- التَّسلُّحُ بعُلومِ أصولِ الدِّينِ، والشَّريعةِ، ومقاصدِهما.
- الحِرصُ على وحدةِ المُسلمين؛ انطلاقًا من المقاصدِ الشَّرعيَّةِ الكُليَّةِ.
- العِنايةُ بالتُّراثِ، والإفادةُ منه ومن مُنجزاتِ العصرِ؛ جمعًا بين الأصالةِ والمُعاصرةِ، فلا غروَ أن أصبحت جامعةُ الأزهرِ - في العصرِ الحديثِ - قِبلةَ عُلومِ الدِّينِ والدُّنيا، تأخُذُ من مُنجزاتِ الإنسانيَّةِ بحُسنِ فهمٍ، وتُفيدُ بسخاءٍ وافرٍ.
- الانطلاقُ من القاعدةِ الذَّهبيَّةِ القائلةِ: «لا يُخرِجُك من الإسلامِ إلا جَحْدُ ما أدخَلَك فيه».
- ترسيخُ التَّنوُّعِ والتَّأكيدُ عليه من خلالِ مناهجِ التَّعليمِ بالأزهرِ؛ جامعًا وجامعةً؛ وذلك بتدريسِ المذاهبِ الفقهيَّةِ المُعتبَرةِ، وتقريرِ عقائدِ الإسلاميِّين على اختلافِ مراتبِها.

Mashykhat Al-Azhar
Al-Azhar's Senior Scholars Council
Splendid Islamic Heritage Series
Logic, Theology and Philosophy Book Series
No.: (30)



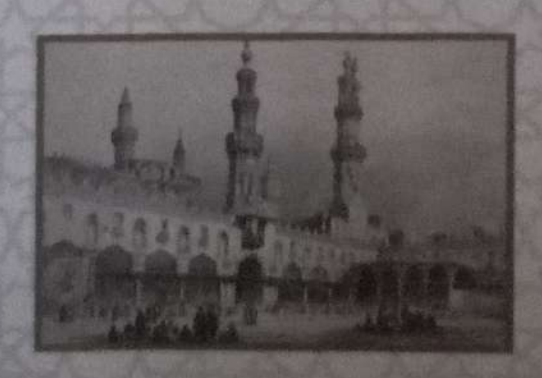
Al-Luma^{c}

Fi'l-Radd ^{c}Ala Ahl Al-Zaigh Wa'l-Bida^{c}

By
Abū'l-Ḥasan ^{c}Alī b. Ismā^{c}il-ash^{c}arī
(D. 936 / 324)

with explanation fringe

Haṡhiat ^{c}Al-Ḥasan ^{c}Alī Luma^{c} Abū'l-Ḥasan



Introduced
Ahmed At-Tayyib
Shaykh of Al-Azhar
President of Muslim Council of Elders

Edited and Translated with an Introduction
Hassan El-shafai,
Member of Al-Azhar Senior Scholars

